В. Н. ТОПОРОВ

ПРЕДИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ У СЛАВЯН

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ



В.Н. ТОПОРОВ ПРЕДИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ У СЛАВЯН

РОССИЙСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

ИНСТИТУТ
ВЫСШИХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ



Памяти

Никиты Ильича

Толстого

В. Н. ТОПОРОВ

ПРЕДИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ У СЛАВЯН

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ

(*Введение к курсу истории славянских литератур*)

МОСКВА • 1998 •

ББК 83.0
Т 58

ISBN 5–7281–0171–2

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Язык — это брод через реку времени,
он ведет нас к жилищу ушедших;
но туда не сможет прийти тот,
кто боится глубокой воды.

Эти слова, представляющие собой перевод с реконструируемого «пра-ностратического» языка стихотворения (рифмованный восьмисложник, соотносимый с восьмисложником как одной из метрических схем древней индо-европейской поэзии), были избраны эпиграфом к первому тому знаменитой книги В.М.Иллича-Свитыча «Опыт сравнения нострических языков (Сравнительный словарь)», вышедшей в свет пять лет спустя после преждевременной смерти ее автора.

Воспроизвести эти слова здесь, в этой книге, значит определить и ее основное направление в его идеальной форме в попытке, по необходимости несовершенной и частичной, сделать неизвестное и невидимое, но все-таки не погибшее бесследно, видимым и известным, заглянуть из дня нынешнего в глубину прошлого, отдать дань тем и тому, кто был и что было т а м, в этой глубине, в «начале», у истоков «реки времени», которая ... *В своем стремленьи уносит все дела людей / И топит в пропасти забвенья / Народы, царства и царей*, у корней того бессмертного древа жизни, недолговечными листьями которого являемся и мы, оставаясь все-таки при надежде, что на забвение есть п а м я т ь и на смерть есть в е ч н а я ж и з н ь, и, значит, само прошлое не проходит совсем: оно непреходяще, тень его не только на *сем дне*, но и на будущем, и есть возможность установить связь с этим прошлым, ввести его, хотя бы отчасти, в пространство жизни и настоящего и понять его с м ы с л, если

только мы не будем равнодушны к нему и поймем, что, заботясь о нем, мы проходим испытание в меру нашей ответственности и перед настоящим.

Тема и содержание этой книги могут показаться парадоксальным сочетанием несовместимого. В самом деле, какая может быть предистория у истории славянских литератур, т. е. упорядоченной во времени совокупности особого типа письменных текстов, если в предистории не было ни литератур, ни самой письменности? Да и вообще не всё, что есть или стало, имеет свою предисторию. Для того, чтобы быть и стать, достаточно одного только контекста, чреватого возможностью выпадения в осадок того, что́ «стало», с одной стороны, и дефицита в том, что имеет стать, и соответственно — его востребования «нуждающимися», с другой стороны. Встреча этих двух ее участников вполне может выполнить родовспомогательную («майевтическую», в понимании Сократа) функцию в отношении того, что должно появиться на свет. У такого «становящегося» предистории нет, но есть два виртуальных пространства, которые при встрече могут породить нечто совсем иное «становящемуся» или вовсе ничего не произвести на свет.

Есть ли в таком случае предистория у истории славянских литератур? Иначе говоря, существует ли в данном конкретном случае органическая связь истории с предисторией или речь идет просто об относительно случайном их соположении во времени? Есть ли смысл искать предисторию в этих обстоятельствах, и, если есть, то существуют ли для этого возможности — по крайней мере такие, чтобы в результате поиска найти все-таки нечто существенное? Попытка ответить на эти вопросы образует первый смысловой центр книги. И ответ на все эти вопросы во всех случаях положительный. Однако сказать в этом случае«да», а не «нет» еще не значит определить то основание, которое предопределяет органическую связь истории с предисторией и

тем более то содержание, которое объединяет их в некое двуединое целое. Во всяком случае это общее «да» требует дифференцированного разъяснения, возможного лишь при учете конкретных условий той «исторической» встречи предистории с историей, которая относилась к славянской этноязыковой и культурной традиции в ее языковом, словесном выражении. Анализ этих условий встречи с акцентом на ее специфике составляет содержание второго смыслового центра книги.

Общий вывод этой части состоит в признании непрерывности основной составляющей славянской традиции — непрерывности, коренящейся, во-первых, в языковой общности; во-вторых, в сохранявшемся в значительной степени единстве мифопоэтического образа мира и соотносимого с ним человека и соответствующих ментальных схем; в-третьих, в преемственности между предисторией и историей в том, что А.Дж.Тойнби называет Challenge и Response, если понимать их в наиболее обычном их конкретном выражении — опасность, угроза, дефицит, кризис, нарушение стабильности, перспектива гибели и избавление от угрозы, ликвидация дефицита, выход из кризиса и восстановление требуемой степени устойчивости, нахождение пути к спасению. Порог между предисторией и историей, переход через который был событием эпохальным и судьбоносным, внесшим в жизнь новые идеи, смыслы и средства их воплощения (знаковая система письма, «своей» письменности) и изменившим мир, тем не менее не прервал единства эволюционного процесса (во всяком случае в главном), что и обеспечило единство славянской традиции словесного творчества при том, что в само это единство был внесен фактор изменчивости, т. е. зависимости от времени. Это единство в определенной своей части из праславянской эпохи перешло в раннеисторическую, когда появились разные центры притяжения и общие пути стали расходиться всё более, хотя народная культура, в частности, словесная традиция, продолжала сохранять весьма многое из некогда общего праславянского наследия.

Третий смысловой центр книги образует сама реконструкция ритуально и/или эстетически отмеченных текстов на языковом, специально — «текстовом» уровне. Под такими реконструируемыми текстами понимаются фрагменты, содержащие сочетания на синтагматической оси минимум двух лексических элементов — как в пределах одного слова (сложные слова), так и в пределах двух, трех и более слов, реализующих разные грамматические конструкции, разные содержания и разные смыслы. По мере увеличения протяженности фрагмента, особенно когда реконструируются уже определенные «конструктивные» элементы текста (сюжет, мотив, зачин, концовка и т. п.) или же жанровая структура текста, полнота и надежность языковой реконструкции снижается, иногда до уровня «прерывистой» реконструкции, когда из всего реконструируемого фрагмента до языкового уровня доводятся лишь ключевые места, а пространства между ними поневоле заполняются обозначениями вероятного (и не более) типа соединения ключевых мест. Хотя при удачном стечении обстоятельств (наличие в разных славянских языковых—«текстовых» и мифопоэтических традициях «однородных», содержательно и формально идентичных или близких к идентичности текстов) возникает — и не так уж редко — возможность реконструкции исходного праславянского текста (и притом иногда относительно пространного) с достаточной полнотой и надежностью подтверждаемыми и свидетельствами других традиций, прежде всего балтийской, далее — индо-иранской и проч.

Но ресурсы «реальной» (а не только «виртуальной», вероятностной) реконструкции не только не исчерпаны, но вообще использованы лишь в относительно небольшой мере. Реконструкция в рассматриваемой области делает по сути свои первые шаги. Вклад лингвистической реконструкции в этом случае наиболее весом, и ограничения обнаруживаются главным образом тогда, когда обращаются к источникам реконструкции — реальным текстам на отдельных славянских языках, предпо-

лагающим единый праславянский источник. Естественно, что ограничивающую возможности языковой («текстовой») реконструкции роль играет и недостаточное знание типологии праславянских текстов, хотя сама языковая реконструкция указанного типа со своей стороны существенно помогает прояснить картину и в этом отношении. Каждый новый опыт языковой («текстовой») реконструкции связывает «историческое», как оно отражено в «реальных» текстах, с «предисторическим», как оно видится в свете реконструкции, и способствует уплотнению праславянской «текстовой» ткани. Можно с уверенностью утверждать, что на нынешнем уровне знаний и развития техники реконструкции сама тема соотношения и связи предистории и истории не может быть решена удовлетворительно и неизбежно приобретает черты абстрактности и повисает в воздухе.

В заключение стóит отметить, что содержащиеся в книге реконструкции подтверждаются прежде всего со стороны их «текстовой» реальности; мотивация именно такой, а не иной языковой конструкции чаще всего здесь не приводится, так одни реконструкции очевидны или весьма правдоподобны, а другие требуют вхождения в тонкости сравнительно-исторического языкознания. Как правило, такие мотивации читатель может найти в работах, где такие реконструкции были впервые предложены. Автор счел также неуместным в книге, где исходным объектом являются литература и устная словесность, злоупотреблять данными других индо-европейских языковых-«текстовых» традиций реконструкциями, достигающими индо-европейского горизонта. Этими же соображениями объясняется и известная «облегченность» манеры представления результатов реконструкции. Автору казалось, что понимание читателем общей роли языковой-«текстовой» реконструкции в исследовании духовной культуры древних славян («праславян») в ее «словесном» воплощении суще-

ственно важнее, чем отдельные тонкости самой реконструкции. Наконец, уместно обратить внимание на то, что из всего запаса имеющихся реконструкций отбирались преимущественно те, которые так или иначе отражали важнейшие идеи, мотивы (включая и персонажей), образы ключевого праславянского мифа, так называемого «основного», и его вариантов и специализированных филиаций. Эта ориентация, вероятно, помогла более рельефно подчеркнуть единство древней праславянской словесности, коренившейся в опоре на главный, мифопоэтически наиболее разработанный прототекст, который позже, уже после принятия христианства, мог быть переосмыслен в свете «новой-старой» парадигмы о крестных муках и смерти Христа и его последующем воскресении к вечной жизни.

I

К постановке проблемы. — Начало письменности у славян.
Деятельность Константина (Кирилла) и Мефодия.
Кирилло-мефодиевская традиция: ранний период
в развитии славянской литературы (IX–XI вв.).
Логосное Слово. Слово и Премудрость.
Слово-миф, слово-имя и ритуал.
Возникновение категорий «писателя» и «читателя»

При рассмотрении истории какой-либо отдельной славянской литературы — польской или чешской, болгарской или хорватской, русской или украинской и т. п. — проблема обоснования темы практически не возникает. Сама тема в высокой степени конструирует объект, направление и рамки исследования. Главным оказывается акцент на движении данной литературы во времени, на особенностях тех изменений, которые происходят в ее бытии, иначе говоря, в диахроническом аспекте исследования. Этот акцент позволяет отличить такую историю литературы от изучения некоего состояния литературы, представляющего определенный синхронный срез ее, который фиксирует это состояние, как если бы оно было изъято из потока времени и, следовательно, лишено изменений, собственно говоря, и задающих временну́ю меру истории литературы, как именно со-стояние (со-положение), т. е. совместное наличие всех важнейших элементов, определяющих лицо данного синхронного среза. Разумеется, оба аспекта сложным, но теснейшим образом связаны друг с другом и существенно обмениваются информацией друг о друге. Подлинно синхронный взгляд всегда обнаруживает следы «исторического» развития, а диахроническое описание тем ценнее, чем полнее каждая

ключевая точка на оси развития развертывается в синхронный срез.

Но когда речь идет об истории славянских литератур, то некоторые объяснения принципиально необходимы, и в зависимости от них и от делаемого выбора нужны и определенные обоснования. Такая история наиболее простым и естественным образом может строиться как совокупность историй отдельных славянских литератур, их как бы summa historica. В этом случае читателю предоставляется возможность ознакомления со всеми, одна за другой представленными в книге славянскими литературами и, если он достаточно внимателен и компетентен, возможность сопоставления их между собой и выделения в них общего, сходного и различного. Но в принципе тот же читатель может уделить внимание только какой-нибудь одной или нескольким из интересующих его литератур, оставив в стороне другие и ничего не потеряв при этом. Такое построение истории славянских литератур, практически полезное и наиболее распространенное, экстенсивно в том смысле, что главное в нем само соположение историй отдельных литератур, а не то, что можно извлечь из него и что образует более глубокий слой исследования славянских литератур в их историческом развитии. Строго говоря, в этом случае перед нами не столько история славянских литератур, сколько их истории, и в данной случае это не дань терминологическим ухищрениям, но необходимость разобраться в разных аспектах изучения славянских литератур в их историческом развитии. «Истории» славянских литератур предполагают основной акцент все-таки на частном, на отдельном, на розном. Автор или авторы отвечают прежде всего за каждую отдельную литературу, и, если читатель, ознакомившись с историей польской литературы, позже найдет, что история чешской литературы тоже бросает дополнительный луч света и на историю польской литературы, это — удача читателя и не более. Винить читателя за то, что он не сделал всех возможных

выводов из знакомства с «историями» всех славянских литератур, хотя, разумеется, само соположение их имплицитно предполагает и сравнение их между собой, и получение общих результатов этого сравнения (подобие и различие в разных степенях проявления этих характеристик, общее и частное, отношения близости и дальности между отдельными славянскими литературами в общем пространстве их исторического развития, характер и степень взаимодействия этих литератур и т. п.), едва ли можно.

Но если в таких «историях» славянских литератур присутствуют в ключевых местах главы-«обручи», которые скрепляют под тем или иным углом зрения разные славянские литературы и эксплицируют самое идею сравнения и дают хотя бы некоторые основные ответы общего характера относительно проблемы тождества (единства) и различия этих литератур в их истории, то возникает новая ситуация: появляется второй акцент — на взаимоотношениях «историй» отдельных славянских литератур в пределах целого, в качестве которого выступает общеславянский горизонт, собственно говоря, и конституируемый результатами этого сравнения частных «историй» между собою. Так в недрах сополагаемых «историй» славянских литератур начинает формироваться то, что по праву может быть названо историей славянских литератур (при этом, конечно, нужно помнить, что между такими «историями» и «историей» существует довольно обширное переходное пространство, в котором в зависимости от соотношения акцентов «истории» порождают «историю», не отменяя при этом самих себя, но в известной степени входя в пространство, где действуют и общие закономерности развития для всех или значительной части славянских литератур). Так понимаемая история славянских литератур с неизбежностью подводит к идее единства, приобретающей особый вес на широком фоне несомненных различий и нуждающейся как в определении степени этого единства, так и в истолковании его характера и проис-

хождения. Именно это единство становится центром напряженно-интенсивного притяжения, в котором следует искать ответ на вопрос о том, что́ же все-таки в наибольшей степени и на наибольшей глубине обосновывает законность и целесообразность общеславянского охвата литератур в их историческом движении.

Эти основания так и должны быть определены в самом главном — славянское и общее. А это в свою очередь постулирует возможность, логическую необходимость и практическую желательность, целесообразность еще одного, следующего, аспекта в изучении славянских литератур, который можно обозначить как «историю славянской литературы». Несомненно, это принципиально новый тип задачи понимания исторического развития литературы у славян. Здесь акцент ставится на общем и едином, за которым стоит то исходное цельно-единство, которое, с одной стороны, объясняет это общее, а с другой — предопределяет в существенной части и сохранение общего наследия, и общие импульсы развития, которые продолжают действовать и тогда, когда приобрели особую силу новые тенденции к обособлению, спецификации, независимому развитию. При таком понимании истории славянской литературы «общеславянское» — как коренящееся в общем происхождении, так и обязанное своим появлением действию общих тенденций уже в стадии особого, независимого существования славянских литератур, — главное и интенсивное (собственно, сама тема исследования и ее объект) составляет то, что объединяет славянские литературы, та степень (уровень) их единства и общности, которая описывает их взаимоотношение в общеславянском литературном пространстве в его историческом развитии. Всё же специфическое, «эндемическое», характерное для отдельных славянских литератур, отходит в тень, на периферию и учитывается лишь постольку, поскольку обращение к нему позволяет рельефнее увидеть общее и единое и определить, в каком соотношении оно находится с частным, разным и розным.

Какова бы ни была установка в выборе того, как можно и должно описывать славянские литературы в их развитии, ни одна из них не может полностью игнорировать и этот последний аспект, более всех других ориентирующийся на единое и общее и на «славянское» в его историческом бытии и в наиболее корректном (языковом) понимании этого термина. Этому не противоречит то, что «история славянской литературы» в предполагаемом понимании пока, за периферийными исключениями, не более чем потенция исследовательского подхода, отсылающая к особой теме, особому объекту и особой методике исследования, и не более чем концепт типа конструктов, о котором есть немало догадок и отдельных соображений общего характера. Практически он обнаруживает себя в ряде конкретных исследований, посвященных литературам славян, но, как правило, в связи с частностями, но не с целым. Более того, даже когда идея «истории славянской литературы» начинает постепенно проясняться, ее ищут и о ней судят по ее отражениям в других аспектах изучения славянских литератур в их развитии — в истории или историях славянских литератур, в которых «история славянской литературы» обнаруживает себя не в своем прямом локусе и не в том аспекте, в котором она может быть наиболее глубоко осмыслена. Во всяком случае, несмотря на ту плодотворную полемику, которая развернулась в предвоенное десятилетие-полтора на близкую тему и в которой участвовали прежде всего польские и чешские ученые[1] и снова возобновилась после войны, в центре внимания находились к о м п а р а т и в и с т с к и е интересы, поиск ответа на вопрос, «что такое славянское сравнительное литературоведение и каковы его цели и задачи», а не сама «история славянской литературы», понятая как особый и единый предмет исследования. Вполне отчетливо эта идея не была выдвинута и сформулирована, хотя к ней очень близко подошел Р.О.Якобсон в его исследовании обобщающего характера под названием «Основа славянского сравнительного литературоведения»[2].

Основу «истории славянской литературы» образует всё-таки не сравнение, остающееся важнейшим инструментом, с помощью которого эта основа выстраивается, но тот общий остаток, что устанавливается в результате сравнения (или имеет быть установленным). Что представляет собой этот остаток? Наиболее целесообразно, видимо, понимать его (если иметь в виду абстрактное определение его структуры) как своего рода соответствие теоретико-множественному произведению (в математическом смысле этого термина) общих элементов во всех славянских литературах или в такой их части, которая дает основания для реконструкции соответствующих элементов как общеславянских. Этот общий остаток образует наиболее плотную и устойчивую часть (ядро) общеславянского наследия, содержащую особенно ценную информацию о прошлом состоянии изучаемого объекта. Как правило, такой остаток характеризуется достоверностью и надежностью: он свидетельствует о том, что действительно есть и что — с очень высокой степенью доказательности — было. Такой общий остаток приобретает особую рельефность и весомость при обращении к сфере потенций, которые были реализованы в ходе исторического развития. Эта сфера задает второй горизонт на шкале «единое и общее — многое и разное» и может быть понята как теоретико-множественная сумма всего того, что есть в разных славянских традициях, в каждой из них по сравнению со всеми другими. Иначе говоря, в каждой отдельной славянской литературе нужно уметь видеть, чтó в ней принадлежит общеславянскому слою, а в общеславянском «остатке», который составляет (с соответствующими оговорками) предмет изучения в «истории славянской литературы», необходимо видеть вклад каждой из отдельных славянских литератур. Только при этих условиях целое и единое, с одной стороны, и частное и разное, с другой — контролируют друг друга и позволяют верифицировать предлагаемые реконструкции. А из этого, в частности, следует, что и история славянских

литератур в идеале не может быть чужда интереса к тому, что в каждой из отдельных литератур образует общеславянское достояние.

Естественно, встает вопрос о *составе* этого общеславянского достояния, формирующего особый слой «славянской» литературы и ее истории и в той или иной степени отраженного в каждой из отдельных славянских литератур.

Говоря вкратце, это общеславянское достояние состоит из трех частей: из старого, «исконного», генетически унаследованного общего, точнее, единого фонда (праславянский горизонт); из общих или в высокой степени сходных результатов развития новых явлений уже в послепраславянскую эпоху, обусловленных тем, что это генетическое наследие весьма существенно программировало сходные ответы на импульсы, идущие как извне, так и изнутри; наконец, из сходных элементов, возникших уже вне генетической линии и обусловленных особенностями исторического развития — внутриславянские взаимодействия в форме влияний и взаимовлияний, общие внешние влияния (античная и западноевропейская литература), сходные ориентации в выборе моды, в пристрастиях, настроениях, установках идеологического и/или эстетического характера (ср. возвращение к своим архаичным славянским истокам, к «народности» как важный элемент программы в разных славянских литературах) и т. п. Все эти три части, иногда в сложных сочетаниях и в разных дозировках, достаточно полно отражены в общеславянском слое каждой из конкретных славянских литератур. Но в связи с темой *предистории* славянских литератур основное значение имеет *генетически общее наследие* славянских литератур и отчасти обусловленное им сходное во многих случаях направление развития, осуществляемое на весьма близком общем материале. Только эта часть, предполагающая исконное родство и/или следствия, из него вытекающие, будет рассмотрена в этой книге. Общее же, обязанное своим происхождением более поздним про-

цессам влияний — внешних и внутренних, — достаточно подробно рассматривается обычно в курсах или разделах, посвященных отдельным славянским литературам.

Понятие «предистория» применительно к истории славянских литератур одновременно и просто и сложно. Сложность начинается с того, что не всякое явление, развивающееся исторически, имеет свою предисторию, а если оно всё-таки имеет ее, то отнюдь не всегда она восстановима и даже обнаружима. В данном случае, прежде чем говорить о предистории, уместно поставить двойной вопрос, который в наиболее конкретной форме, предполагающей, впрочем, и варианты, звучит примерно так: когда началась литература у славян (или — что образует начало этой литературы) и есть ли нечто до этого начала, что соответствовало бы литературе, или, говоря иначе, было ли это начало абсолютным, т. е. не предполагающим предистории, или же некая преемственная линия может быть продолжена и вглубь, в долитературное прошлое?

Как известно, литература на данном языке не возникает раньше, чем изобретен алфавит, рассчитанный на фиксацию текстов на этом языке. Письменность, строго говоря, и есть запись текстов, составляющих литературу, с помощью букв-письмен[3]. В этом отношении славянская ситуация относительно ясна, по крайней мере практически, если не считать немногих исключений, о которых известно, но от которых непосредственно лишь немногое сохранилось[4]. Славянская письменность возникла в 60-е годы IX в., почти сразу же за открытием письмен-букв[5]. Ситуация для славян складывалась на редкость удачно: алфавит был приспособлен для передачи букв именно славянского языка и только для него, и решена эта задача была на высоком лингвистическом уровне — славянская азбука оказалась эффективным инструментом фиксации славянской речи, сводящим к минимуму избыточность и неопределенность письменной передачи ее.

Время создания славянской азбуки, собственно, и определяет время начала славянской письменности, сла-

вянской литературы, тот рубеж, с которого начинается отсчет пути ее исторического развития. Поэтому, если не считать ряда спорадических, в основном неудачных попыток (а если и относительно удачных, то не оставивших практически следов и не породивших линии преемства), то есть все основания говорить о 60-х годах IX в. как о начале славянской литературы и, следовательно (коль скоро это начало имело свое продолжение), о начале ее истории. Какие бы этапы в занятиях Константина Философа, приведших его к созданию славянских букв и первому переводу на славянский язык, ни существовали, в масштабе «большого» времени славянская литература (письменность) должна рассматриваться как явление, возникшее не постепенно, а сразу — в одно время, в одном месте, с одной целью, на одном языке, и, конечно, у ее истоков стоял один создатель — Константин, который *тогда сложи писмена и нача, бесѣдоу писати еvаггельскоую* (ЖК XIV), прежде всего и по меньшей мере, евангелие-апракос от Иоанна[6]. И уже самые ранние источники, хотя и дошедшие до нас в более поздних списках, свидетельствуют о единстве труда Константина, который обозначают как *словѣньскы кънигы, словѣньска грамота, словѣньское писание, словѣньска писмена*, где определение имеет в виду то же, что и в сочетаниях типа *словѣньскъ ѧзыкъ, словѣньскъ родъ, словѣньско племѧ*. В этом контексте ясно, что славянская литература сотворена и, значит, явление «искусственного» характера, и поэтому у нее, строго говоря, при наличии истории нет предистории и в «славянском» варианте создания письменности ее быть не может. Но это, однако, не означает, что история славянской литературы уже на самом раннем этапе своего развития, в первых же своих текстах не нуждается в обращении к тому, что по разным параметрам — материальному (язык), функциональному, тематическому, содержательному, поэтически-изобразительному, эстетическому, перцептивному и др. — предшествовало ей, хотя бы в частных аспектах, и составляло предисторию этих аспектов, из которой нечто

перешло и которая в той или иной мере объясняет кое-что существенное и в самой истории славянской литературы, выступая как некое соответствие тому, что обнаруживается в славянской литературе уже с первых ее шагов.

Но сначала — несколько слов о первом этапе истории славянской литературы[7], состав которого определяют так называемые *словѣньскы кънигы*, к сожалению, долгое время остававшиеся недооцененными именно в плане истории литературы и с точки зрения того начала, которое условно могло бы быть названо «художественным» или, точнее, эстетически-отмеченным, предполагающим особое внимание к слову, значение которого далеко выходило за пределы коммуникативных задач. В сознании славянских первоучителей (и прежде всего Константина Философа) и их учеников обращение Ростислава к византийскому императору (и положительный ответ на него со стороны последнего) рассматривалось, по-видимому, как внешний повод для осуществления Божьей воли относительно славян, которым предстояло стать народом слова (*словѣне — слово*, совершенно естественная figura etymologica). Этот мотив божественного избранничества, установка на некий духовный максимализм, дающая право быть причисленным к узкому кругу «великих народов», отчетливо присутствуют в ответе цесаря князю Ростиславу[8]. Слово божественно, потому что оно у Бога и от Бога, и народ, получивший такое слово, должен быть достоин этого дара, через который происходит богопознание. В «Прогласе к святому Евангелию», чьим автором в последнее время всё чаще называют Константина Философа (хотя продолжает бытовать и мнение об авторстве пресвитера Константина Преславского), об этом даре говорится уже в начале: *Бога же оубо познати достоитъ. / Того же дѣл'ꙗ, слышите, Словѣне, си. / Даръ бо ѥстъ отъ Бога сь данъ. / Даръ Божии ѥстъ десныѩ чѩсти. / Даръ доушамъ николиже тьлѣѭ / Доушамъ тѣмъ ѩже и приимѫтъ* — и несколько далее о слове — Слове как воплощении этого дара: *Слышите оубо, на-*

роди Словѣньсти. / Слышите слово, отъ Бога бо приде. / Слово же кръмѧ чловѣчьскыѩ доушѩ. / Слово крѣпѧ и сръдце и оумъ, / Слово готовѧ вьсѧ Бога познати. Стóит напомнить о факте исключительного символического значения — первой фразой, переведенной Константином на «словенский» язык и записанной «словенскими» буквами, судя по всему, было знаменитое начало Евангелия от Иоанна — *Искони бѣ слово и слово бѣ оу бога, и богъ бѣ слово* (ЖК XIV) с трехкратным повторением слова *Богъ*[9]. Такое с л о в о не могло не быть л о г о с н ы м и с о ф и й н ы м (Слово и Премудрость).

Из заключения, основанного на народно-этимологической конструкции, соотносящей *словѣне* со *слово* («словене» как народ слова), путем некоей рокировки было сделано и следующее из него второе заключение, создавшее позже целую традицию и ставшее причиной и поводом для опасного соблазна, — подлинно весомое, богоугодное, истинное слово — «словенское» слово. Оба эти заключения поддерживались и тем нередко подчеркивавшимся в ранней славянской литературе фактом создания славянской азбуки именно в связи с принятием славянами христианства, который бросал отсвет сакральности и на самое азбуку, на буквы, что коренным образом отличало славянскую ситуацию от греческой или римской, поскольку и греки и римляне имели свой алфавит до крещения. Можно было бы прибавить к этому знаменательному совпадению во времени и третье — вступление славян в стадию государственного бытия и вскоре начавшейся борьбы за автокефалию национально-государственных церквей (и в том и в другом случае Болгария шла впереди). В этом контексте становится понятным, почему мифопоэтическое осмысление связи двух слов — *словене* и *слово* — так легко стало идеологической установкой и почему сама азбука, составляющие ее буквы-письмена стали предметом усиленной семиотизации, символизации и даже сакрализации[10].

Каков состав этой славянской литературы (разумеется, в общих чертах) в самом раннем периоде ее зарож-

дения и начального развития и какова (тоже только отчасти) последовательность возникновения отдельных ее частей? У истоков славянской литературы стоял тот же человек, что изобрел и славянский алфавит, — Константин Философ, славянский «первоавтор» и «первопереводчик». Из «Жития Константина» следует, что первым текстом, к переводу и записи которого он приложил свои усилия и свое искусство, было (видимо, не случайно, но в соответствии с глубинной заинтересованностью Константина) Евангелие от Иоанна в варианте краткого апракоса. Что еще из евангельских текстов он переводил, остается неизвестным. Также не решена пока задача реконструкции текста этого перевода в Константиновой версии[11]. В последние десятилетия наблюдается повышенный интерес к стихотворному «Прогласу к святому Евангелию», выдающемуся памятнику раннеславянской оригинальной литературы, известному, впрочем, и раньше[12], и всё больше утверждается мнение о принадлежности этого текста Константину Философу. Ему же принадлежит и другой образец, свидетельствующий о его большом поэтическом даровании, — похвала (или молитва) Григорию Богослову[13], включенная в состав «Пространного жития Кирилла», одним из авторов которого был Климент Охридский. В «Житии Мефодия» говорится, что он *псалтырь бо бѣ тъкъмо и еванглик съ аплъмь и избьраныими слоужьбами црквьныими съ философъмь прѣложилъ пьрвѣе* (XV), и это сообщение расширяет, хотя и в не определенном точнее объеме, представление о переводческой деятельности Константина Философа[14].

Лучше известно о переводческом вкладе самого Мефодия, поскольку он, в частности, более обширен; к тому же Мефодий жил дольше, чем его брат, работал отчасти в несколько иных условиях и был, видимо, активнее Константина, во всяком случае в своей «внешней» деятельности. Помимо общих с Константином переводов Псалтири, Евангелия, Апостола и «Слова на перенесение мощей Климента», одного из первых оригинальных

текстов славянской литературы, Мефодию принадлежит перевод 60 книг Ветхого и Нового Завета[15] (кроме так называемых «апокрифических» книг), он также перевел Номоканон и «оҵьскыга книгы», под которыми нужно понимать или собрание житий святых, или сочинения отцов Церкви. Мефодию также приписывают и оригинальное сочинение — стихотворный славословный текст из канона Димитрию Солунскому[16]. Об этих переводах ново- и (в меньшей степени) ветхозаветных книг, а также книг, необходимых для богослужения, в той или иной мере можно судить (хотя делать это не всегда просто) по дошедшим до нас спискам конца X–XI вв. старославянских памятников, из которых наиболее известны глаголические — Киевский миссал (листки), Зографское, Мариинское, Ассеманиево Евангелия, Клоцов сборник, Синайская Псалтирь, Синайский Требник (Евхологий) и др. и кириллические — Саввина книга, Супрасльская рукопись и др.

После смерти Мефодия в 885 г. и изгнания его учеников из Моравии центр славянской письменности сместился сильно к югу, на Балканы, где в это время возникли благоприятные условия для продолжения деятельности сподвижников и учеников Константина и Мефодия. Собственно, таких центров было два — македонский (в Охриде) и болгарский, точнее — восточноболгарский (в Преславе). С первым центром связана деятельность прежде всего Климента Охридского и Наума. Ведущей фигурой в этом культурном славянском локусе был, несомненно, Климент, младший современник и сподвижник славянских первоучителей, выдающийся организатор (если верить источникам, за семь лет он успел подготовить 3500 учеников, будущих священников или учителей), плодовитый писатель, подвизавшийся как на переводческой ниве, так и в писании сочинений оригинального характера. Среди последних — поучения, молитвы, похвальные слова (одно из них посвящено Кириллу Философу, другое — Кириллу и Мефодию), жития («Пространные жития» Кирилла и Мефо-

дия, так называемые Паннонские легенды, в составлении которых Климент принимал участие) и т. п. Такие сочинения, как «Пространное житие Кирилла» и «Слово похвальное Кириллу», обнаруживают в Клименте тонкого стилиста, усвоившего уроки византийской поэтики и риторики, художника-«композитора», умеющего объединить в целое элементы разножанровой природы (житие Кирилла). Из переводов стоит отметить «Цветную Триодь». Ряд сочинений Климента — и оригинальных, и переводных — был утрачен.

Ситуация во втором центре существенным образом определялась поддержкой делу славянского просвещения со стороны государственной власти в эпоху Первого Болгарского царства. В Болгарии при царях Симеоне (князь с 893 г., царь с 919 по 927 гг.) и Петре (927–969 гг.), покровительствовавших просвещению и, в частности, развитию славянской письменности (по инициативе Симеона, выученика константинопольской Магнаврской Академии, хорошо знавшего греческий язык, было предпринято составление «Златоструя», сборника поучений, заимствованных из сочинений Иоанна Златоуста; предполагают, что Симеон участвовал и в переводе поучений), сложился литературный вариант славянского языка, который, имея в целом общеславянское значение (что, конечно, не означает его распространения по всей Славии), был усвоен последующей культурной традицией как начальная стадия в развитии болгарского литературного языка. В Восточной Болгарии литература тоже была преимущественно переводной, и оригинальные сочинения были редкостью. Но, имея в виду как тогдашнюю актуальную ситуацию, так и перспективы дальнейшего развития, нужно признать, что в тех условиях этот выбор был наиболее практичным и целесообразным. Именно он определил особую впоследствии роль болгарского культурного локуса в славянском мире.

Из фигур славянской литературы этого раннего периода в Болгарии выделяются пресвитер Константин Преславский (2-я половина IX — 1-я четверть

X в.), которому принадлежат переводы «Учительного Евангелия» (центральная его часть — 51 недельная беседа с соответствующими объяснениями и наставлениями), 894 г. и «Слов против ариан» Афанасия Александрийского, 907 г. (известно также, что им была переведена «Историкия», своего рода краткое летописное описание, охватывающее основные события и легендарных, и исторических персонажей от Адама и до IX в.), а также оригинальная «Азбучная молитва», состоящая из 40 стихов (ряд специалистов приписывают этому же автору и знаменитый «Проглас»), и особенно Иоанн, экзарх Болгарский (2-я половина IX — 1-я треть X в.), составивший около 915 г. трактат о сотворении мира в шесть дней — «Шестоднев» на основе аналогичного сочинения Василия Великого и целого ряда других трудов этого жанра в византийской литературе. «Шестоднев» представляет собой своего рода энциклопедию тогдашнего естественнонаучного знания, пользовавшуюся широкой известностью. Сочетание сведений о явлениях из области эмпирического положительного знания с элементами фантастики, широта интересов (мир природы, состав человеческого тела, культурные достопримечательности, как, например, описание княжеского, возможно, Симеонова дворца и т. п.), восхищенное отношение к природе и подлинная любознательность, способность увлекаться и увлекать читателя, яркая образность формы изложения определили высокое место этого сочинения в ранней славянской литературе. Примечателен и Пролог к «Шестодневу», являющийся текстом оригинального характера. Несколько ранее «Шестоднева» появилось другое сочинение того же автора — «Небеса», или «Слово о правой вере», представляющее собою перевод с греческого известного трактата Иоанна Дамаскина «Источник знания» (Пролог к «Небесам» также представляет собой оригинальный текст), точнее, его третьей части. Вопросы экзегетического богословия и своего рода философии творения стоят в этом сочинении в центре внимания.

Среди других сочинений и авторов этого времени в восточноболгарском локусе особо следует отметить труд черноризца Храбра «О письменах», являющийся оригинальным текстом, стоящим у начала славянской лингвистической и филологической традиции и свидетельствующим о высоком уровне языкового самосознания. Также нельзя не отметить значительную роль, которую играли многочисленные анонимные переводы, сильно расширявшие как жанровое, так и тематическое пространство ранней славянской литературы. Достаточно назвать лишь несколько таких переводных сочинений — «Минея» и две «Толковые Псалтири» (Исихия и Феодорита), «Книга Еноха» и «Откровение Варухово», «Увещания» Ефрема Сирина и «Пандекты» Антиоха, «Правила» Василия и «Номоканон» Фотия и др. Особенно следует выделить перевод «Хроники» Иоанна Малалы (ок. 491–578 гг.), сделанный, видимо, еще в X в. Славянский перевод этого сочинения вводил читателя в круг наиболее важных событий всемирной истории с древнейших времен и знаменитых исторических деятелей, а также знакомил его с большим количеством мифологических сюжетов, мотивов и персонажей ветхозаветной и античной традиции. Тексты исторического жанра не исчерпывались этим переводом. «Предисторией» этого жанра для болгарских славян были тюркоязычные тексты, записанные греческим алфавитом, а потом и греческие (сильно тюркизированные) надписи болгарских правителей-ханов, высекавшихся на камне. Влияние этих текстов на славянскую традицию было возможно благодаря ситуации двуязычия, высокого авторитета власти и, наконец, переводам их на славянский язык. Так, известен славянский перевод древнейшего болгарского текста «преемственности властей предержащих», написанного греческим алфавитом с использованием тюркских слов, так называемого «Именника болгарских ханов» (рубеж VIII–IX в.), обнаруживающего в своей структуре сильное влияние ветхозаветных схем. Из оригинальных славянских текстов «исторического» жанра надо отметить

летописную заметку 907 г., сделанную Тудором, черноризцем Доксовым, который по велению Симеона переписал перевод трактата Афанасия, выполненный Константином Преславским; Битольскую надпись (1015 г.); сильно мифологизированную, с фантастическим элементом болгарскую апокрифическую летопись (XI в.), обнаруживающую связь с жанром видений.

Особый пласт раннеславянской литературы составляли тексты, так или иначе связанные с богомильской ересью. Речь идет, с одной стороны, о таком важном сочинении, как «Трактат против богомилов» пресвитера Козьмы, написанный вскоре после 972 года и являющийся оригинальным произведением, а с другой стороны, о целом ряде текстов, развивающих богомильские идеи, дошедших до нас в более поздних списках, но созданных в X–XI веках[17] (большинство этих текстов анонимны, хотя, например, известен автор болгарской компиляции «Легенды о крестном древе», составленной в X веке на основе апокрифического текста, приписываемого Иоанну Богослову, — пресвитер Иеремия). Многие из текстов богомильского круга представляют особый интерес. К уже названным можно добавить текст, называемый «Разумник» (вопросо-ответный диалог на тему сотворения мира и его структуры), «Видение Исаиево», «Слово об Адаме и Еве» и др. Ряд сюжетов, мотивов, тем и образов этих богомильских текстов, наконец, иногда сама их форма, несмотря на все позднейшие наслоения, отсылают к долитературному прошлому славянской мифопоэтической словесности, что отчасти и объясняет большую популярность богомильской литературы как у южных, так и у восточных славян (и даже за пределами славянского мира)[18].

Это краткое обозрение самого раннего варианта, в котором славянская литература явилась на свет и сделала первые свои шаги (не считая исключений, со 2-й половины IX века по XI век), имеет прежде всего напоминательную цель. Оно — о том блистательном начале, без которого трудно понять дальнейшее развитие. Но глав-

ное даже не в этом: само это напоминание в данном случае ориентировано не столько на литературу самое по себе, сколько на то в ней, что так или иначе — сюжетно, тематически, формально-композиционно, «поэтически» (стилистически) и т. п. — напоминает об аналогичных явлениях в «предистории» этой литературы, в том, что могло соответствовать ей в дохристианскую эпоху и что характеризовало мифопоэтическое наследие праславянской культуры, реконструируемое как по данным языка, так и по материалам устной народной словесности (разумеется, отчасти и по материалам археологического характера). Поэтому в данном случае существенно не само жанровое (молитва и гимн, похвала и обличение, поучение и учительная беседа, житие[19] и видéние/откровение, катехитический текст и богослужебная книга, «энциклопедия» и «естественнонаучные» тексты, «квазиисторические» и филологические и т. п.) или тематическое (тексты /«круги»/ творения, жизни, культуры, «квазиисторические» тексты, тексты противостояния и борьбы /дуалистические/, тексты оценки и т. п.) разнообразие и богатство раннеславянской литературы, а то в ней, что могло быть воспринято человеком эпохи мифопоэтического сознания и стать предметом внутреннего переживания, что могло занять внимание читателя, его ум и чувства, что, наконец, делало для него книгу нужной, заставляло любить ее и, говоря в общем, найти себе в совершенно и принципиально новом явлении славянской литературы дополнительную опору и источник удовлетворения своей потребности в «занимательном» (категория «содержания»), во-первых, и в «эстетически-отмеченном» (категория «формы»), во-вторых. Всё это важно, потому что косвенным образом, в реконструкции, позволяет, хотя бы отчасти, судить о самом субъекте «распознавания-различения» и «восприятия» (homo discernens и homo percipiens), т. е. о том человеке рубежа языческой и христианской эпохи, рубежа мифопоэтической устной словесности и литературы, которому предстояло встретиться

друг с другом: ни человек, ни литература не были вполне готовы к этой встрече, но и у того, и у другой были некоторые резервы, которые обусловили положительную «небеспоследственность» этой встречи.

С появлением славянской литературы возникли новые категории — «писатель» и «читатель»[20]. Писатель через текст, литературу и читатель через отбор в них того, что он принимал, что ему преимущественно нравилось, взаимно контролировали друг друга, налаживая тем самым связь между собою и способствуя сближению. Существенно помнить — литература при своем возникновении не имела готового к ее восприятию «славянского» читателя, и ему эта литература поначалу была чужда, поскольку она строилась как подчеркнуто инокультурная его собственной традиционной языческой культуре. Постепенно привыкая к литературе, осваивая ее, читатель вырабатывал некие правила пересчета с этой «новой» системы ценностей на свою прежнюю, «старую» и добивался в этом отношении определенных успехов. Успешна была и литература: призванная перечеркнуть «старое» и заменить его «новым», она парадоксальным образом продолжала, хотя бы отчасти и в других формах, и это «старое»[21]. Собственно, иначе и не могло быть, потому что литература, нуждавшаяся в читателе, имела перед собой в качестве «первочитателя» человека «старой» системы ценностей. Литература делала свое «новое» дело, а читатель, насколько он мог, соединял это «новое» со своим «старым», как бы подверстывая его к «новому» и ища в этом «новом» продолжений «старого». Связь читателя с книгой, текстом становилась всё более тесной, взаимозависимость их возрастала и крепла.

Именно в силу этого намечающегося и исподволь зреющего единства читателя с тем, ч т ó он читал, оправданы попытки (разумеется, частичные и в известной степени условные) восстановления по тексту не только автора-писателя как субъекта творения текста, но отчасти и ч и т а т е л я как субъекта восприятия текста-объекта, суждения о способностях его восприятия (и объеме

его), о его реакциях на прочитанное. И оказывается — что уже есть такой читатель, который нуждается в книге, ценит и любит ее; что он восприимчив к тому, что и сам автор считал наиболее всего заслуживающим внимания в своем тексте (адекватное восприятие); что нравилось читателю и то, в чем нуждалась его душа (божественное, душеспасительное), и то, что было обращено к разуму (мир и человек как в эмпирическом плане, так и в осмысляюще-логическом), и, несомненно, то, что воздействовало прежде всего на его чувства (неожиданное, необычное, яркое, фантастическое, связанное с эмоциональным откликом) и предполагало корреляцию между присутствием в тексте некоего «инициирующего» начала, «качества» и инициируемой им эмоцией, относительно устойчивым «чувством» (веселье, печаль, скорбь, гнев, ярость и т. п.). Многое в раннеславянских текстах позволяет думать, что читатель (во всяком случае наиболее компетентный) ценил «непрямое» слово, требовавшее его «дешифровки», которая при удаче вызывала чувство удовлетворения, возникавшее в результате своего рода сотворчества читателя с писателем на текстовом поле. Именно такое непрямое, «украшенное», метафорическое слово становилось поводом для обнаружения более глубокого смысла, чем первичный, и для актуализации «поэтической» функции языка, раскрывающейся как установка на сообщение (message) ради самого сообщения, что предполагает наличие отношений эквивалентности (и, следовательно, необходимость отбора-выбора) и особого типа ее проецирования. Читатель, предрасположенный к «поэтическому», эстетически отмеченному, вовлекался в игру настолько, насколько позволял ему это сделать текст. И, наконец, само «эстетически отмеченное» как лежащее вне сферы «практической» повседневной бытовой речи и предназначенное для «разыгрывания» некоей иной, внеположной быту и злобе дня реальности, оказалось в непосредственном сродстве с с а к р а л ь н ы м и нуминозным как воплощением высшей смысловой наполненности, «божественного», обна-

руживавших себя полнее всего в р и т у а л е, особенно в его языковой форме, в слове- м и ф е, слове- и м е н и[22].

Едва ли нужно напоминать, что именно ритуал был родимым локусом поэтической речи, а слово-миф — первым воспреемником ее. Отсюда — и та высокая цена, которую имело слово в эпоху и в сознании, которые неслучайно характеризуются как «мифопоэтические», и та вера в слово, подтверждение которой было найдено в первых же фразах «первотекста» славянской литературы, в самом начале Евангелия от Иоанна, вера, которая была, конечно, известна и в древнеславянской культурной традиции, как, впрочем, и в других индоевропейских, особенно тех, что кодируют понятие слова тем же корнем, который используется в славянских языках, — и.-евр. **k'leu-* : **k'lou-* : **k'lū-* : 'слышать', 'слушать' (→ 'быть слышимым, известным, славимым/славным', 'славиться', 'иметь славу')[23]. Творение было завершено, когда всё, что было сотворено, получило свое имя-слово, и именно этот ономатетический акт стал первым шагом в становлении культуры. Каждое слово первоначально было именем; оно было сакрально и, более того, максимально сакрально, «божественно» (поскольку в «божественном» сакральное достигало высшего своего могущества); оно было и знаком этого «божественного» и тем делом-деянием (слово-дело), для которого нет ничего невозможного. Почти как у поэта

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо свое, тогда
Солнце останавливали словом,
Словом разрушали города.

II

Понятие «предистории» и «истории» славянской литературы.
«Генетическое» и «типологическое» (функциональное).
«Писать» и «читать» в свете предистории
славянской литературы.
«О письменах» черноризца Храбра.
Эволюция письменных систем у славян
(тенденция к дифференциации).
К проблеме преемственности «дописьменно-долитературного»
и «письменно-литературного» этапов
в славянской культурной традиции.
Праславянский язык и его роль в языковом единстве
предистории славянской словесности и раннеславянской литературы.
Место праславянского в кругу родственных языков.
Значение языка в реконструкции праславянских текстов.
Источники их реконструкции.
Ранние свидетельства о славянах (I–IX вв.)

Теперь, после ряда предварительных разъяснений и уточнений, можно, наконец, показать, что, во-первых, понятие «предистории» славянской литературы (собственно, «предистории» к ее «истории») в определенных рамках вполне оправдано, и что, во-вторых, можно перечислить целый ряд явлений и элементов, существенно характеризующих состав и особенности раннеславянской литературы и ее поэтики и присутствовавших в славянской традиции еще до первых литературных (и, следовательно, письменных) текстов. Иначе говоря, речь пойдет далее о том долитературном и дописьменном наследии славянской духовной культуры, которое в той или иной степени позже было учтено и отразилось конкретным образом и в славянской литературе (литературах), в ее письменных текстах.

В этом наследии необходимо различать то, что славянская литература органически и безусловно (т. е. не имея альтернативы, если только она отвечает критерию «славянскости») усвоила из предыдущего периода, как бы бесперебойно и в целости (это, однако, не означает, что она с самого начала не характеризовалась такими элементами, которым в предыдущем периоде не было соответствий), т. е. генетическое достояние, и то,

что лишь приблизительно, ф у н к ц и о н а л ь н о (но не генетически), условно-типологически — и то лишь отчасти — соответствовало наличностям славянской литературы. Разумеется, этими «функциональными» соответствиями в связи со славянской литературой даже начального ее периода можно было бы пренебречь, но при постановке вопроса о том, что ей предшествовало, и, значит, при более широком временно́м захвате и рассмотрении некоего «большого» единства, включающего в себя и славянскую литературу, и то, что ей соответствовало до начала литературы, пренебрежение этой последней частью целого было бы опасным обеднением всей перспективы развития, в частности отказом от попытки выяснения «долитературных» корней литературы, от определения круга критериев и предпочтений, которые мотивировали позицию вчерашнего «бесписьменного» язычника при его первых встречах с христианской в своей основе литературой и его выбор в этой новой для него сфере словесного творчества.

При всех различиях между раннеславянской литературой и предшествующим ей периодом, когда единственной формой словесного творчества была устная (собственно, она продолжала существовать и позже, уже в одном времени с литературой, образуя с ней оппозицию «устный» — «письменный», «народный» — «книжный» / «официальный», «культурно отмеченный» и т. п.), единственным бесспорным и объединяющим их в неразрывное целое начало был я з ы к, и он был не побочной, второстепенной, внешней чертой, но образовывал самое суть литературы и ее первоэлемента — слова. Как бы ни обогатился славянский язык в результате появления литературы, сначала за редкими исключениями переводной (многочисленные лексические заимствования из греческого, широко используемое калькирование, построение фразы по греческим образцам, наконец, сам софийно-логосный дух эллинского языкового гения), это было фактом письменного языка, а славянский язык оставался тем же самым. В самой общей перспективе это был п р а с л а -

вянский язык позднего периода, общий всем славянам (включая и булгар-болгар, к IX в. усвоившим этот язык), и единство его (как и само сознание этого единства) не разрушалось в это время (VIII–XI вв.) наличием отдельных диалектных отклонений от общего типа. Разумеется, этот единый язык эволюционировал, и результаты этого эволюционного процесса и даже относительная хронология фонетических изменений за этот период с большей или меньшей вероятностью известны[24]. Диалектная дифференциация продолжалась и нарастала, хотя продолжали действовать и общие процессы. Последним таким процессом, общим для всех локальных вариантов праславянского языка, было падение «еров» и «ерей» в слабой позиции (и прежде всего в конце слова), существенно изменившее слоговую структуру слова и вызвавшее перестройку системы славянской метрики. В основном это происходило в разных частях Славии в XI–XII вв., образующих terminus ante quem праславянского языка, из чего вытекает ряд важных следствий. Прежде всего нужно подчеркнуть, что язык славян, рассматриваемый в отрезке между VIII–IX и XI–XII вв., имеет два «вхождения» и соответственно две точки отсчета: с точки зрения прошлого он праславянский, с точки зрения будущего он всюду разный — болгарский, сербский, хорватский, чешский, польский, русский, украинский и т. д. в их начальной стадии.

То же самое с соответствующими изменениями относится и к ранней славянской литературе, также характеризующейся двумя «вхождениями», из которых принципиальное значение имеет остающийся обычно в пренебрежении факт не только общеславянской, но и праславянской принадлежности (в указанном выше смысле) этой раннеславянской литературы с точки зрения ее языка. Тем не менее судьбы «общеславянского» языка и «общеславянской» литературы оказывались существенно различными. Если сознание языкового единства, в частности «вхождения» конкретного «своего» языка в круг славянских, сохранялось на протяжении дли-

тельного времени (и сохраняется поныне, правда, поддерживаемое в основном уже культурной традицией), то понятие славянской литературы, если не считать некоторых идеологем, нередких в истории славянской культуры, имело более короткий век, как и сознание «литературного» единства славян. Процесс дифференциации в этой области происходил значительно интенсивнее. Ему способствовали в основном факты культурного характера — появление городов и культуры городского типа, переход от «предгосударственной» стадии к стадии раннегосударственных объединений, принятие христианства, а также ряд обстоятельств более внешнего характера и прежде всего наличие разных источников, из которых разные славянские народы получили христианство, письменность, графику.

Все эти различия существенно и довольно быстро размывали исходное единство славянской литературы и самого славянского мира, способствовали возникновению идеологических построений, делавших акцент на индивидуальном, особном, различном и ставивших под сомнение — и для этого были определенные основания — былое культурное единство, тем более если речь шла о том, что от него осталось. И, однако, исконное родство языков славянских литератур, близость этих языков, поддерживаемая их консервативностью, благодаря которой славянские языки сохраняют в своем составе значительное количество архаизмов праславянской эпохи (уступая в этом отношении из всех индоевропейских языков в их современном состоянии только балтийским) и позволяют носителям этих языков в определенной степени понимать друг друга, обеспечивают наличие и поддержание некоего общего языкового фонда, который служит материалом для построения элементарных синтагм, формул и других образований, являющихся, в частности, носителями эстетического начала и делающих возможным увеличение «вторичного» общего слоя, иногда уже только в силу действия инерционных автоматизмов, «естественной» языковой образности.

Хотя различие между литературой и устной формой словесности в долитературный период носит принципиальный характер, и сама грань, отделяющая их друг от друга, не может быть преодолена постепенно, эволюционно, без скачка, письмо и соответственно письменные тексты, фиксирующие языковую форму литературного текста, в определенном плане позволяют говорить о несколько иной ситуации. Прежде всего два основных предиката, связанных с письменным текстом, с литературой, не только известны во всех славянских языках (и, следовательно, являются общеславянскими), но и являются праславянским наследием — **pьsati*/**pisati* и **čisti*/**čьsti*/**čitati*/**čьteti*/**čьtiti*, соответственно 'писать' и 'читать': литературные тексты (литературу) действительно пишут, а потом написанное читают, и это «написанное», и это «прочтенное», т. е. текст, связывают читателя с писателем. Разумеется, в дописьменную эпоху эти глаголы не могли обозначать акта писания и чтения в современном значении этих действий. Но если эти глаголы существовали уже в праславянском и, более того, каждый из них входил в свою особую и достаточно разветвленную лексическую семью, все элементы которой объединялись общим корнем[25], то они должны были нечто значить, и это нечто было иным, нежели то, что характерно для значения этих глаголов в современных славянских языках. О том, что́ они значили, можно судить уже по собственно славянским данным, которые получают подкрепление и более надежную трактовку на еще более ранних уровнях — балто-славянском и индоевропейском[26].

Как известно, уже в ранних памятниках славянской письменности глагол «писания» обозначал не только 'писать', но и 'рисовать' (что остаточно представлено и позже, ср. русск. *живописать* : *живописец*, *писать красками*, *писать картину*, *портрет* и т. п.). Видимо, можно уточнить и характер такого рисования. Скорее всего это рисование было ярким, пёстрым (слово восходит к праслав. **pьstrъ*, родственным **pьsati*), живым (*живописать*),

в цвете, в красках. Характерен пример ст.-сл. и образы чрътанжтъ и истинж пишжтъ шаромъ. Супр. 418, 2 (т. е. красками, ср. шарописатель ζωγράφος 'живописец', букв. 'пишущий красками'). «Рисовательное» значение отмечено и в соответствиях из целого ряда других индоевропейских языков, причем некоторые из подобных примеров свидетельствуют о еще более раннем круге значений этого глагола, отсылающих к технике такого рисования, а именно: 'резать', 'вырезать', 'чертить', 'царапать', 'процарапывать'. 'скрести'[27]. Результат применения подобной техники — пестрота, рябизна, пятнистость как украшенность, знак эстетически-отмеченного, выделяющегося на нейтральном фоне ровной необработанной поверхности; некий особый тип изобразительности-выразительности (ср. элемент *раз-* в этих словах: *разúть* : *рéзать*), связанный с наличием повышенной, усиленной информации. Из сказанного понятно, что и слав. **pьsati* / **pisati* (: *pьstrъ*) и результат этого действия относятся к категории подчеркнуто знакового, чреватого эстетическим началом[28]. Но важна не только и не столько сама эта принадлежность глагола **pьsati* / **pisati* к сфере знакового, сколько то, что он оказывается обозначением знакопорождающего действия, рождающегося знака (γίγνομαι & σημεῖον) как некоей внеэмпирической сущности, — таинственной и нуждающейся в познании, опознавании и узнавании (γιγνώσκω). Следует напомнить, что и глагол «рождения» и глагол «познавания» восходят к двуединому источнику — и.-евр. **g'en-*, совмещавшему в себе оба значения, которые имплицитно присутствуют в каждом из них, даже если они выражены разными языковыми элементами.

Глагол «чтения» образует второй элемент пары «писать — читать»: читается именно то, что написано, и поэтому естественно предположить, что отмеченные здесь особенности первого глагола в определенной степени предопределяют и особенности второго глагола. Отчасти это предположение подтверждается уже тем, что ст.-сл.

чисти переводит (соответствует значению) греч. ἀναγιγνώσκειν, которое значило не только 'читать' («внешний» смысл), но и 'у з н а в а т ь (вновь)', 'признавать знакомым' («внутренний» смысл, отсылающий к идее знания-рождения смысла). Такие слова, как ст.-сл. **число, числа**, и соответствующие примеры в других славянских языках, отсылают к идее числа, счета-счисления (**sъ-čьt-*), порядка в составе элементов и, наконец, самого порядка[29]. Ст.-сл. **чьсть** τιμή 'честь' и другие продолжения праслав. **čьstь* вносят свой вклад в развенчание значения 'чтение' (в современном понимании) в праславянском первоисточнике: оказание чести предстает как у ч е т того, кому она адресована (ср. чтение как читание и как по-читание), обращение на него особого, повышенного внимания и, значит, как попытка п о н и м а н и я некоего неявного, не сразу ясного, даже таинственного, но главного, на глубине скрывающегося смысла, который нужно у-знать/по-знать, рас-познать, вычислить, отгадать (в частности, с помощью ворожбы), понять. Наконец, «чтение» первоначально не было связано с материально-вещественным объектом исключительно — будь то какие-либо изображения, буквы, книги и т. п.: русск. *читать молитву, заговор, отходную, причитать* (об исполнении плача) актуализируют значение ритуально отмеченного, с особой речевой манерой связанного (иногда торжественно-декламационной, ср. *читать проповедь, хвалу, слово* и т. п.) п р о и з н е с е н и я.

Таким образом, оказывается, что ни «писание», ни «чтение» нельзя считать понятиями (соответственно — словами), безусловно и исконно связанными с письменностью, буквами, книгами. «Писание» и «чтение» существовали задолго до появления письменности, и п р е е м с т в е н н о с т ь между дописьменными и письменными периодами славянской истории не только существует, но и сохраняет свою нерушимость, как и в случае с языком (см. выше). А это еще раз подчеркивает само единство ф у н к ц и и «писания» и «чтения» (но не конкретных объектов этих действий), единство статуса

и оценки их («сакральное», ср. *Священное Писание*, *Pismo Święte* и т. п., ср. чтение и писание как святое дело), единство локуса (ритуал) и, возможно, единство стиля, манеры (семиотическая отмеченность самих этих действий, эстетическая отмеченность, «украшенность», «выразительность» их объектов).

Об этой идее преемственности дописьменно-долитературного и письменно-литературного периодов славянской истории по сути дела писал уже черноризец Храбр в первой же фразе своего сказания о письменах: **Прѣжде оубо Словѣне не имѣхѫ книгъ, нѫ чрътами и рѣзами, чьтѣхѫ и гатаахѫ, погани сѫще**[30]. Не трудно заметить, что в этой фразе пропущено (с логической точки зрения) слово **писа(а)хѫ**, хотя далее употребляются *писати*, *писмена* и т. п., и в «логической» реконструкции, очевидно, должно бы быть — ***нѫ писа(а)хѫ чрътами и рѣзами, чьтѣхѫ и гатаахѫ**. Был ли пропуск этого глагола следствием некоторой небрежности или Храбр уже считал не очень корректным применение его к «поганским» знакам, остается неизвестным, но, несомненно, речь идет здесь о трех операциях с «чертами и резами» — их написании (в варианте «внутреннего» объекта — начертании-черчении черт и резании-вырезании рез), чтении, понимаемом как разбирании знаков (т. е. их формальной и смысловой идентификации) и их собирание-упорядочение в целое (оба эти действия актуальны и по сие время при обучении письму и чтению), и гадании-ворожении как прагматической цели писания и чтения, осуществление которой помогло бы или решению неких актуальных задач, или открытию тайн будущего через предсказание[31], ср. русск., ц.-сл. **гатати** 'говорить загадками', 'говорить неясно' (пророчески), 'предугадывать', с.-хорв. *га́тати* 'предсказывать', 'ворожить', 'колдовать', болг. *га́там се* 'загадываю загадку', макед. *гата* 'гадать' и т. п. — из праслав. **gatati*, ср. параллельное **gadati*, ср. соответственно **gatanьje*, **gadanьje*, русск. *зага́дка* и т. п. И **gatati* и **gadati*, видимо, одного корня, сопоставимого с

вед. *gā-* 'петь', 'рецитировать' (ритуальный terminus technicus), но с разными расширениями — *-t-* и *-d-*, ср. др.-инд. *gāthá-* 'песнопение религиозного характера', 'особо отмеченная речь', авест. *gāθā*. Если учесть, что и слово рѣзы (: рѣзати) предполагает некие знаки, по которым гадали, предсказывали будущее (а такого рода гадание всегда ритуально), то естественно напрашивается сопоставление этого слова с лат. *regio* 'линия' (букв. — 'прочерченная', 'нарезанная'), которая реально проводилась по земле жрецом при ритуале выбора места и заложения будущего города (ср. *Roma quadrata*) и по небу авгурским жезлом при предсказаниях (*lituo regiones terminare* как раз и обозначало проведение такой линии). И рѣзы и *regio*, *regiones* восходят к и.-евр. **rēg'-*, которое отражено и в индоевропейском названии царя, совмещавшего царские и жреческие функции (ср. лат. *rex*, др.-исл. *rí*, др.-инд. *rājan-* и др.[32]). Эти ритуальные действия — измерения и поиск сакрального центра мира, через который проходит *axis mundi* и где совершается жертвоприношение, — и его орудие (а отчасти и результат) *regiones* образуют такой плотный и надежный сакрально-ритуальный контекст, который не может быть проигнорирован и при анализе свидетельства Храбра о славянских дописьменных чрътахъ и рѣзахъ, так же связанных с ритуалом и сакральным началом[33], как и латинские *regiones*, и — в более широком плане — с проблематикой познания.

Хотя, как показано выше, определенная преемственность между «письмом» (и «чтением») в долитературную и раннелитературную эпохи существовала, она не могла не быть весьма относительной и условной, и уже поэтому была непрочной, подверженной быстрым и довольно легким изменениям. Как только началась славянская литература, начались и изменения как в графических деталях, так и в самой графической системе. Два события в истории славянского письма sub specie графики должны быть выделены. Первая кардинальная перемена произошла, видимо, на рубеже IX–X в., когда в

Восточной Болгарии отказались от использования глаголицы и перешли на кириллицу. Вторая имела место, когда ранние тексты литературы на западнославянских языках, а из южных — на словенском и хорватском стали использовать графическую систему, в основании которой лежали буквы латинского алфавита, которые постепенно, с помощью разных дополнительных приемов, приспособлялись к передаче звуков славянской речи, обнаружившей к этому времени (первые века II-го тысячелетия) уже довольно значительные расхождения.

Этот двукратный раскол некогда единой (если не считать экспериментальных попыток, не получивших в большинстве случаев развития) графической системы, конечно, существенно нарушил былое единство славянской письменности на графическом уровне, и вскоре славянская литература в разных местах Славии избрала две разные системы письменной своей фиксации, что положило еще одно препятствие в деле контакта славян и славянских литератур на «письменном» уровне при сохранении языком достаточно высокой степени единства, хотя и постепенно уменьшающегося. В этом начинающемся и со временем всё возрастающем расхождении именно литература сыграла вполне определенную роль: впервые зафиксировав в письменной форме славянский язык (будь то перевод с другого языка или оригинальный текст), литература, а позже «локальные» литературы в разных частях Славии, принципиально связанные с языком, зависящие от него и его во многом программирующей роли и сами много сделавшие для утверждения языка в его новом статусе, тем не менее приобретали и другие ориентиры, входили и в иные системы зависимостей. Славянская литература как общее достояние превращалась в разнославянские ее варианты, а позже и в совершенно особые национальные литературы со своими литературными языками. В разных частях Славии по-разному, то несколько раньше, то позже, в период между XI и XV–XVI вв. произошло становление отдельных славянских литератур и соответ-

ствующих вариантов литературного языка. В Болгарии это началось двумя столетиями раньше. Поэтому «предистория» славянской литературы в обозначенном выше смысле заканчивается в основном к периоду IX–XI вв., что, разумеется, не означает, что это «предисторическое» наследие не было живым или во всяком случае отчасти сохранным и позже — как в литературных текстах, так и тем более в устной словесности, жившей по своему календарю.

Ранее уже указывалось на связующую роль языка, выступавшего как средостение между «литературным» и «долитературным» периодами, и о том, что именно язык дольше и надежнее всего обеспечивал единство славянской литературы даже уже в эпоху «отдельных» литератур, когда это единство, разумеется приобрело черты относительности, и был своего рода гарантом единства — и в силу общих закономерностей «внутреннего» характера (через слово в полноте его функций язык входил в органическое сочетание с литературой), и в силу того, что конкретные славянские литературы по условию не могли не быть славянскими по языку — польской, чешской, русской, болгарской, хорватской и т. п. Если язык для славянской литературы и позже славянских литератур был консервирующим фактором, способствовавшим единству, то это в значительной степени объясняется наличием факторов, в свою очередь обеспечивавших единство славянского языка вплоть до начального периода «литературной» эпохи, а значит, и единство устного словесного творчества. Эти факторы, хотя бы вкратце, должны быть перечислены.

Прежде всего общий всем славянам язык, являющийся не только главным фактором объединения славян, но и единственным необходимым и достаточным критерием понятия «славянский», прошел долгий путь развития в рамках более древней и более обширной языковой общности — индоевропейской, с известным вероятием относимой к V–IV тысячелетиям до н. э., к определенному пространственно ограниченному локусу

(«прародина»), к конкретной археологической культуре (о чем, впрочем, имеются разные точки зрения)[34]. Индоевропейским наследием является не только сам славянский язык на стадии праславянского, реконструируемого с достаточной полнотой и надежностью и со временем давшего начало известным славянским языкам, но и образцы текстов в виде их фрагментов, также восстанавливаемых по их отражениям в исторически засвидетельствованных отдельных индоевропейских языковых и культурных традициях. Поскольку славянский культурно-языковой комплекс более или менее определенно обнаружил себя тремя-четырьмя тысячелетиями позже, можно говорить о высокой степени устойчивости линии индоевропейской преемственности и сохранении многих архаизмов — языковых и культурных — индоевропейской эпохи в славянской традиции.

Как бы ни трактовать характер отношений славянских и балтийских языков и культур, едва ли можно оспаривать наличие балто-славянской эпохи и ее наследия в языке и культуре славян. Как и в предыдущем случае, возраст этого наследия более древен, чем время оформления праславянского языка, культуры и этноса. Переживания этой эпохи, вошедшие в состав праславянской культуры, также служили формированию единства и его сохранению, адаптации этого наследия к изменяющемуся языку, уже вступившему в фазу праславянского своего существования.

Но и индоевропейская, и балто-славянская эпохи не более чем разные этапы предистории собственно славянского языка и культуры, в частности, и тех устных текстов, которые по признакам ритуальности (а часто и связанной с нею сакральности) и эстетической отмеченности, не говоря уж о тематическом, сюжетном и иных уровнях, так или иначе соотносимы с текстами «литературной» эпохи. С теперешней точки зрения этот язык и определяемая эпоха справедливо называется п р а с л а в я н с к о й. Применительно к этой эпохе можно говорить о сложении «праславянского» этноязыкового и

культурного комплекса, из которого в конце I — начале II тысячелетия нашей эры стали выкристаллизовываться отдельные славянские языки. Нижняя граница оформления праславянского языка остается неясной. Скорее всего она не древнее середины I тысячелетия до н. э., но и позже, в течение тысячелетия, т. е. до середины I тысячелетия н. э., надежных сведений о славянах нет[35]. Зато в VI в. н. э. как бы сразу появляются многочисленные свидетельства о склавинах (склавах) и антах (Иордан, Прокопий Кесарийский, Псевдо-Кесарий, Иоанн Малала, Иоанн Эфесский, Агафий, Менандр Протектор, Мартин Бракарский, анонимный военный трактат, Маврикий, Иоанн Бикларский, «антская» тема в титулатуре византийских императоров с 533 по 612 г.), иногда довольно подробные (ср. «Стратегикон» Маврикия). К середине VII века (около 660 г.) относится так называемая «Хроника Фредегара», важнейший из ранних источников, сообщающих о славянах крайней западной части Славии (сведения собирались, видимо, при австразийском дворе в Меце)[36]. Такой «информационный» взрыв не мог быть случайным: о нем свидетельствуют и некоторые другие данные, относящиеся к внезапному появлению славян на исторической сцене. Причиной этого было то, что к V—VI вв. в Славии было достигнуто некое «критическое» состояние, которое только и могло найти себе разрешение в демографическом взрыве, приведшем к быстрому распространению славян во всех направлениях — на юг, запад, север, восток. Это быстрое расширение Славии, естественно, приводило к некоторому ослаблению связей, но сохранявшийся центр и наличие общего языка еще довольно долго скрепляли это единство. Память об общих исторических переживаниях, отразившаяся и в составе устной словесности, также способствовала осознанию единства. Где был этот исходный локус славян (славянская прародина) в период, непосредственно предшествовавший началу славянской экспансии, — ответ на этот вопрос составляет предмет острых дискуссий, развернувшихся после войны и особенно

интенсивных и плодотворных в последние годы. В данном случае нет необходимости делать излишне жесткий выбор, а сделав выбор, пытаться достаточно точно определить границы прародины[37]. Можно ограничиться указанием ареала, внутри которого с очень большой долей вероятности размещалась славянская прародина — Центральная Европа, ареал, ограниченный с севера линией, идущей от верховьев Одры и Вислы, с юга — средним течением Дуная, возможно, и несколько южнее его в пределах западной части Паннонии. Для середины I тысячелетия н. э. этот ареал заведомо меньше всего того пространства, которое тогда занимали славяне, достигшие уже южного побережья Балтийского моря, Восточных Альп, Черного моря, Днепра, верховьев Западной Двины и Волги[38], и он в известной мере объединяет висло-одерскую, северокарпатскую и даже дунайско-паннонскую локализации праславян, что, однако, не снимает с повестки дня необходимость определенного выбора для более раннего времени.

Таким образом, общее происхождение славян и общие этапы в более глубокой индоевропейской и балто-славянской перспективе, общая территория и общее время, обусловившие общий путь исторического развития, его непрерывность во времени и пространстве, общие влияния и притяжения, общие отталкивания, наконец, внутриславянские взаимовлияния — всё это в течение долгого времени обеспечивало единство славянского мира и удивительную устойчивость общего языка, которому со 2-ой половины IX века суждено было стать языком и славянской письменности, и славянской литературы. Фактор плавности этого общего развития обусловливал, несомненно, высокий коэффициент преемственности и хорошую сохранность общего наследия. Не случайно, что первые славянские «историки» — летописцы, хронисты, анналисты — помнили об общем происхождении славян и значительном сходстве их ранних исторических судеб, о едином языке и, надо думать, об общем культурном наследстве, выраженном в устных тек-

стах, которые были усвоены тоже как общее достояние, имели широкое хождение и неоднократно воспроизводились как некие отмеченные образцы. Именно поэтому для славянской «словесной» культуры вопрос п р е е м с т в е н н о с т и между языческим и дописьменным периодом, с одной стороны, и христианским и письменным, литературным, с другой — имеет не только теоретическое, но и практическое значение — тем более что в силу ряда указанных обстоятельств для праславянских реконструкций существуют благоприятные условия, в силу которых реконструкции (по крайней мере, на звуковом уровне) относительно просты и чаще всего достаточно надежны. Их надежность в языковом плане основана прежде всего на том, что к настоящему времени мы располагаем знаниями о праславянском словаре и фонетическом облике составляющих его слов с высокой степенью достоверности. «Этимологический словарь славянских языков» (издание его продолжается; более половины выпусков уже вышли в свет) будет насчитывать не менее двух с половиной десятков тысяч слов, т. е., по крайней мере в 3–4 раза больше, чем словарный состав «среднего» человека, и сейчас, и тем более тысячу с лишним лет назад, в условиях отсутствия письменности, сильно расширившей словарный запас. Поскольку и знание морфологической системы позднего праславянского достаточно полно и конкретно, а также более или менее известны принципы синтаксического построения фразы, то есть серьезные основания утверждать, что позднепраславянские языковые реконструкции — не просто полезный эвристический прием, но и значительно продвинутое приближение к языковой реальности периода в полтора-два столетия до возникновения письменности (во многих деталях реконструкция надежно уводит и к более ранним эпохам, но временна́я очередность и общая целесообразность вынуждают говорить прежде всего о хронологическом срезе VII–IX вв.).

Бо́льшую сложность (но часто неоправданно преувеличиваемую, а в действительности во многих случа-

ях вполне преодолимую) представляет план с о д е р ж а н и я праславянских устных текстов, праславянской «словесности», объем и характер которой может и должен быть сопоставлен с данными начального этапа славянской письменности, с раннеславянской литературой. Именно с этого «содержательного» плана (темы, сюжеты, мотивы, персонажи и т. п.) и следует начинать анализ праславянской словесности позднего периода. Но предварительно — несколько соображений общего характера.

Когда речь идет о реконструкции (на разных языковых уровнях) текстов, относящихся к дописьменной эпохе и на языке, строго говоря, непосредственно не засвидетельствованном[39], для ее осуществления необходимо знать или, по меньшей мере, представлять себе в определенных чертах тип культуры, создавшей эти тексты, функциональную классификацию возможных текстов или — несколько в ином ракурсе — круг ситуаций, вызвавших к жизни каждую функциональную категорию текстов (при этом такие институализированные типы текстов могут быть поняты как ответ на некую ситуацию-вызов, в основном тоже стандартную), наконец, особенности соответствующего сознания, обнаруживающие себя через своего рода ментальные схемы (матрицы) и ходы. Знание этого или хотя бы общие представления об этом могут быть получены из анализа разного рода свидетельств, относящихся к исследуемому периоду или смежному с ним по времени или к смежному с изучаемым пространству. Применительно к праславянскому любая реконструкция, идущая глубже VI в. н. э., оказывается в известном отношении условной практически за отсутствием конкретных сведений. Но начиная с VI в. появляются возможности лучше представить себе не только быт праславянского этноса, но и отчасти некоторые особенности их духовной культуры. Сведения этого рода или подтверждения их (разумеется, с разной степенью полноты и надежности) извлекаются из очень разных источников. Из основных можно указать следующие:

1. *письменные свидетельства* о славянах дописьменной эпохи или пережитках этой эпохи, сохранившихся в более поздних текстах, — «внешних» (начиная с Прокопия Кесарийского, Иордана и далее — византийские авторы, западноевропейские хронисты, прежде всего немецкие, но и авторы ряда древнескандинавских и древнеанглийских текстов, арабские и еврейские средневековые авторы) и «внутренних» (авторы славянского происхождения, писавшие позже, обычно хронисты, как Козьма Пражский или Кадлубек, русские летописцы и др.);

2. *фольклорные данные*, известные по существенно более поздним записям разных славянских традиций, и результаты их сопоставительного «пожанрового» анализа;

3. *данные других индоевропейских традиций* (в частности, отраженных в текстах), с которыми хотя бы частично соотносятся славянские факты;

4. разного рода *сходные элементы* в традициях, генетически не связанных со славянской, но *типологически* аналогичные тем, что представлены в славянской традиции и отражающие тот же тип (стадию) в развитии культуры;

5. *археологические свидетельства*, относящиеся к миру вещей в их знаковой, особенно символической функции (вещь в свете духовных ценностей культуры).

III

Слово — дело. Космологическое и сакральное и их встреча в «празднике».
Мифологическая подкладка класса праславянских текстов.
Праславянские боги и их локальная дифференциация.
«Основной» миф.
Его главные персонажи: Перун, Велес, женский персонаж (Мокошь).
Трансформации персонажей «основного» мифа.
Вопросо-ответный диалог. — Загадки космологического характера.
Сюжет и тексты «небесной свадьбы».
«Богатырские» триады и борьба со Змеем.
Другие божества преимущественно киевского круга
и у балтийских славян. — Миф и ритуал (заговорная схема).
Время и пространство по данным загадки.
Анимальный и вегетативный коды «основного» мифа.
Поздние «антропные» версии «основного» мифа в славянском эпосе.

Позднеславянский этап («дописьменный» и «дохристианский», его ядро — VI–IX вв.) в развитии славянской духовной культуры и ее устных текстов, восстанавливаемый на основании перечисленных выше источников и соответствующих синтетически-реконструктивных процедур, может быть условно определен как «м и ф о - п о э т и ч е с к и й» (по тому типу или способу мышления о мире и себе в этом мире и по форме переживания этого и выражения этого переживания, которые были присущи людям этой эпохи) или к о с м о л о г и ч е с к и й (по основному содержанию и связываемой с ним функции)[40], но находящийся уже на достаточно продвинутой стадии своего развития. Указанные определения при всей их условности оправданы прежде всего тем, что основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этой эпохи, насколько о них можно судить по реконструкциям, состоит в борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией, в описании этапов последовательного сотворения и становления мира, а основной способ понимания (конкретно-образного постижения-переживания) мира и разрешения его противоречий, а также выражения этого обеспечивается мифоритуальной практикой, предполагающей не только некий набор мифов и ритуалов, но и

особый тип мышления, особое мифопоэтическое слово — сакральное с л о в о - д е л о.

В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано? как произошло? и т. п.) актуальная картина мира неминуемо и неразрывно соотносится с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, рассматриваемыми как п р е ц е д е н т, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в первоначальные времена, «в начале». Для архаического сознания мифопоэтической эпохи всё, что есть, — результат последовательных воспроизведений прецедента, первособытия, экспликация исходной ситуации (творение) применительно к новым условиям «оплотняющегося» космологического бытия. В этом смысле все события мифа творения лишь повторение того, что было в общем виде манифестировано в исходном творческом акте, а все герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения. Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, тотальная сеть отождествлений с правилами переходов (трансформаций) от одного события к другому, от одного героя к другому. Эта ситуация объясняет высокую степень ориентации на необходимость постоянного обращения к решению проблемы тождества и различия[41].

Для мифопоэтического сознания всё космологизировано, поскольку всё входит в состав мира-космоса, причастно ему, а именно он и образует высшую ценность. Разумеется, в жизни человека мифопоэтической эпохи можно выделить и аспект злободневности, «низкого» быта, профанического существования. Но жизнь в этом аспекте не входит в систему подлинных ценностей: с точки зрения высших интересов она нерелевантна и сугубо профанична. Существенно и подлинно реально лишь то, что с а к р а л ь н о отмечено, сакрализовано, а сакрализовано только то, что порождено в акте творения, входит в состав Космоса как его часть, выводимо из него, причастно ему. Эта «все-сакральность» составляет одну из

наиболее характерных черт мифопоэтической модели мира. Только в сакрализованном мире существуют правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени, к соотношению причин и следствий, частного и общего. Вне этого мира — хаос, царство случайности, распад. Но сакральность мира нуждается в охране и поддержке, в периодическом обновлении ее, особенно в кризисные моменты, когда мир-космос старится и возникает угроза его гибели. Этим энтропическим тенденциям может противостоять только ритуал, восстанавливающий исходную целостность, гармонию и сакральность. Именно в ритуале снова и снова воссоздается исходная ситуация «в начале» и определенным набором действий предотвращается хаос и восстанавливается преемственность сего мира (hic et nunc) и того, что было сотворено «в начале». Помимо «случайных» угроз целостности мира, преодолеваемых ритуалами частного характера, иногда своеобразными импровизациями ритуального действия, существуют и периодически возникающие тотальные кризисы. Они происходят на стыке Старого и Нового года, в праздник, т. е. в то «праздное»-порожнее, пустое время, когда Старый год-мир[42] почти уже сошел на нет, а Новый — еще не возник, и есть угроза, что в эту пустоту вторгнется стихия хаоса. Эта ситуация крайней неопределенности прежде всего характеризует драматическую напряженность «большого» (главного) ритуала, приурочиваемого к переходу от Старого года к Новому, и в ходе своего развертывания «снимающего» напряженность коллизии.

Стержневое положение ритуала в жизни архаичных коллективов и заполненность самой жизни ритуальной деятельностью как формой творчества, расцениваемой как главная и высшая (можно напомнить, что для ряда культур характерно, что «праздники» занимали до половины всего годового времени), в значительном объеме сохранялось и для славян рассматриваемой эпохи, о чем можно судить по набору праздников, унаследованному разными славянскими традициями от языческой поры и

лишь отчасти адаптированному христианством. Поэтому для мифопоэтической эпохи именно ритуал является не только реальной основой религии, но и ее тайным нервом и ее наиболее актуальным воплощением в двуедином ритуальном слове-деле, священнодействии. Во многих случаях (и это по меньшей мере) ритуал подчиняет себе миф, предопределяя его роль в мотивировке самого себя, отсылке к прецеденту, словесном комментарии и т. п. Но и в тех случаях, когда мифы образуют самостоятельную систему, они не порывают обычно связи с ритуалом и лежащими в его основе идеями, смыслами, становясь другим способом их выражения. Однако и в ситуации «равноправия» ритуала и мифа первый характеризуется как большей интимностью связанных с ним переживаний, так и большей прагматичностью, организующим началом и целенаправленностью. Одно из проявлений этих особенностей в том, что в принципе ритуал общеобязателен и втягивает в себя весь коллектив (ср. «всенародность» праздника), и с его помощью решаются задачи, стоящие перед всем коллективом в целом. Сплачивая людей в социум, выявляя ценности, актуальные для коллектива, и намечая своего рода программу выхода из кризиса к «устойчивой» жизни, ритуал порождает и то коллективное слово, которое обращено ко всем и которое, даже уже заметно оторвавшись от породившего его ритуала, продолжает оставаться голосом всего коллектива. Именно это и составляет основу «социализации» чувств («восприятий») и ментальных возможностей («познаний») человека через те внутриритуальные «деятельности» и соответствующие им знаковые протосистемы, которые дают начало словесности, искусству, науке, умозрению («философии»), праву. Раннеславянская словесность, естественно, несет на себе отпечаток своего происхождения, и то, что в центре ее находится слово (причем не столько как служанка смысла, сколько как сама его суть, открытая постоянным изменениям и углублениям), тоже является наследием ритуального слова, явленного во всей своей достижимой

полноте в ритуале и осознанного как самодовлеющая сущность именно в ритуале.

Поэтому мифы как комментарий к ритуалу, его мотивировка и его следствие одновременно представляют собой особенно благодарный материал для суждения о том, что представляла собой праславянская словесность прежде всего на сюжетно-мотивном и персонажном уровнях, образующих верхний (высший), непосредственно соотносимый с человеком уровень мифопоэтической системы (уровень божественных персонажей). Сама связь этих двух уровней естественна, поскольку трудно представить себе сюжетную или мотивную структуру без действующего лица, как и персонаж вне его действий, и с большой долей вероятности предполагает тексты эпического жанра, прежде всего мифы. Этот уровень мифопоэтической системы обладает особенно высокой степенью независимости и самодостаточности; в нем отражается наиболее обобщенный тип функций (магико-юридическая, военная, природно-хозяйственная, каждая из которых имеет особый вариант поэтики); он теснее всего (в ряде случаев практически исключительно) связан с официальным религиозным культом и соответствующими формами организации; наконец, этот уровень особенно динамичен, гибок и чутко реагирует на внешние изменения. Именно этот уровень образует наиболее продвинутую часть всей религиозно-мифологической системы, в которой возникали новые религиозные идеи и их персонифицированные образы. Через этот уровень человек вовлекался в актуальное общение со сферой божественного и сакрального, и соответственно этому здесь полнее всего представлен антропологический слой древнеславянского религиозно-мифологического сознания.

Источники сведений о славянских богах довольно разнообразны, но в целом скудны, относятся за редкими исключениями (как Прокопий Кесарийский) к уже христианской эпохе, нередко косвенны и чаще всего «внешни». В этих ранних источниках (а они и являются наибо-

лее авторитетными) информация о богах неполна, нередко ошибочна в деталях и дается вне соответствующего контекста[43]. Кроме того, каждое из этих свидетельств относится к особой локальной группе, не касаясь других групп. Поэтому ни в одном источнике раннеисторического периода не только нет общеславянской картины уровня богов, но, строго говоря, отсутствуют сведения и о частностях, которые были бы взяты в праславянском горизонте. Тем с большей настоятельностью возникает необходимость реконструкции состава и особенностей уровня богов применительно ко времени, предшествующему ранним письменным свидетельствам. Вместе с тем нужно помнить о широком круге источников, засвидетельствованных в основном в два последних века, но унаследованных из глубокой древности. Речь идет о текстах народной словесности фольклорного характера (сказки, песни, поговорки, пословицы, божба, проклятия, поношения и т. п.). В одних случаях они сохраняют уникальные сведения об отдельных божествах и даже связанных с ними мотивах (ср. белорусские сказки с участием Пяруна), в других — сохраняют практически единственные упоминания о мифологических персонажах, соименных бо́гам (*Дабог* в сербской сказке или *Мокошка* в словенской), в третьих — сохраняют старую сюжетную схему, заменяя в ней старое теофорное имя на некое другое, но тоже значимое именно в этой схеме (ср. песни с участием Ильи, Егория, Юрия/Юрая, Морены/Марены и др.) Наконец, весьма существенно, что подобная информация содержится в славянских текстах, продолжающих старую традицию, и нередко в контекстах, которые чаще всего остаются неизвестными в старых источниках письменного характера.

При всей неравномерности и неравноценности сведений о славянских богах для рубежа I–II тысячелетия н. э. можно говорить о двух центрах, где достаточно хорошо сохранялась вера в языческих богов, — Киевская Русь на востоке и земли балтийских славян на северо-западе. В отношении других территорий в пределах Сла-

вии сведения о богах весьма отрывочны, вторичны и часто малодостоверны (Польша, Чехия), а иногда вообще практически отсутствуют (южные славяне).

Общим праславянским названием персонажей высшего уровня было слово **bogъ* 'бог' (этим словом также называли и изображения богов, кумиры; ср: **наричюще га б[ог]ы**. Лавр. лет., л. 25, под 980 г.); существенно, что этот же корень выступал в случаях, предполагающих дифференциацию по признакам «мужской» — «женский» и «старший (старый)» — «младший (молодой)»; ср. **bogyni* 'богиня', **božičь* 'младший бог' (ср. с.-хорв. *Божић*, ст.-чеш. **božic*), что дает определенные основания думать о жене и сыне бога, т. е. о божьей семье. Само слово **bogъ*, как и его трактовка, отражают следы иранского влияния. Тем не менее слово органически вошло в славянские языки и стало центром довольно развитой словообразовательной семьи. Идея наделения, доли, богатства, видимо, еще более была очевидной в древности, ср. **bogatъ, *u-bogъ, *ne-bogъ* и т. п. Элемент **bogъ* мог выступать как классификатор при обозначении богов (ср. русск. *Дажьбогъ, Стрибогъ*, сербск. *Дабог* и т. п.). Возможно, что слову **bogъ* в этом значении (*'deus'*) предшествовало слово **divъ* (ср. русск. *Дивъ*, а также **divo, *divьnъ/jь/, *diviti/sę/* и др., о чудесном, дивном, букв. — ярком, сияющем; первоначально обозначение сияющего неба как воплощения божественного начала). Позже это слово подверглось семантическому «ухудшению», став обозначением демонического существа, связанного с деревом, лесом (ср. также характерные пары типа чеш. *divý muž — divá žena*, как бы в параллель к **bogъ — *bogyni*, или болг. *самодива*, о женском духе гор, леса, источников и т. п.).

Установление состава богов в разных локальных раннеславянских традициях требует осторожности. Наиболее надежный критерий — описание пантеона в целом («Владимировы боги» в Киеве). Существенно указание ранга мифологического персонажа как «deus» в источниках по мифологии балтийских славян, но и оно не всегда надежно: иногда присутствие в пантеоне оказыва-

ется случайным, носящим чисто ситуационный характер (ср. «чужие», неславянского происхождения боги в пантеоне князя Владимира); в других случаях определение «deus» в латинских источниках связано с тенденцией к завышению ранга описываемого персонажа; наконец, среди славянских мифологических имен встречаются и такие, которым в других традициях соответствуют божественные персонажи, тогда как в славянской они божествами не являются (Ладо, Ярила, Купала и др.). Не приходится говорить и о «псевдобогах» как продукте столь модной в более позднее время, так называемой «кабинетной» мифологии. Более сложна ситуация идентификации богов в случаях, когда можно ожидать синонимические отношения. Эти сложности возникают при теофорных именах «дескриптивного» типа (Дажьбог, Стрибог, Триглав, Свентовит и др. И поэтому остаются не до конца ясными такие вопросы, как то: не являются ли Дажьбог и Стрибог применительно к более раннему периоду всего лишь особыми «эпиклесами» и соответствующими ипостасями Перуна, поскольку восстанавливаемые для них функции укладываются в круг перуновых функций? не сводимы ли в более раннее время Перун и Свентовит к одному исходному божественному персонажу, и не нужно ли понимать имя Свентовита как эпитет Перуна? и т. п.).

Трудности связаны и с тем, что дефицит данных не позволяет чаще всего с определенностью судить об иерархии славянских богов и о взаимных связях их. Несомненный отпечаток искусственности, лежащий на составе «киевского» пантеона, и отсутствие уверенности в том, что боги балтийских славян, каждый из которых почитался в своем культовом центре, некогда синтезировались в совокупность «пантеонного» типа, также существенно ограничивают возможности суждения о праславянской мифологической системе на уровне «богов». Наиболее надежным проводником на этом пути является язык, который позволяет, во-первых, определить теофорные имена праславянского происхождения и, во-

вторых, установить связи с генетически связанными и нередко раньше засвидетельствованными именами в других индоевропейских традициях. Данные функционального характера[44] помогают контролировать языковые конструкции и дополнять их новыми деталями.

В этой перспективе только о трех божествах можно говорить с уверенностью как о праславянских одновременно — Перуне, Велесе (Волосе) и Мокоши, а о Перуне и Велесе — и как о праславянских ипостасях генетически связанных с ними индоевропейских божеств, что делает возможным реконструкцию их и на индоевропейском горизонте, обеспечивающую особую надежность праславянской реконструкции.

Бесспорно, что роль двух богов особенно подчеркнута в старых источниках, — Перуна в киевском пантеоне (именно он открывает летописный список богов и является единственным божеством, о кумире которого сказано нечто конкретное[45]) и Свентовита у балтийских славян. Учитывая идею святости в имени Свентовита (ср. **svęt-* < **svent-*) и то, что в балтийской мифологической традиции Перкунас/Перконс называется святым (ср. лит. *šveñtas Perkū̃nas* и т. п.), приходится считать весьма вероятным (между прочим, принимая во внимание и описание Свентовита у Гельмольда I, 52; II, 12 и Саксона Грамматика XIV, 564), что Свентовит — не более чем дескриптивный эпитет Перуна. Оба эти божества (или обе ипостаси одного божества) занимали ведущее положение в своем кругу и вокруг них концентрировались другие божества с более специальными функциями. Вместе с тем Перун (и, возможно, Свентовит) благодаря своему первенству (со временем, видимо, возраставшему) был тем мифологическим персонажем, который задавал новое и очень важное направление в развитии всей религиозной системы — в сторону монотеизма, что как раз и было замечено Прокопием Кесарийским, первым, кто оставил несколько слов, относящихся несомненно к Перуну. Ср.: «Ибо они считают, что один из богов (θεῶν... ἕνα) — создатель молнии (τὸν τῆς

ἀστραπῆς δημιουργὸν) — именно он есть единый владыка (κύριον μόνον) всего...» (Proc. VII, 23).

Перун действительно, видимо, понимался не просто как главный из богов, но как бог по преимуществу, в принципе способный заменить других богов. Во всяком случае только Перун имел отношение ко всем функционально-социальным кругам — магико-юридическому, воинскому и природно-производительному, и только Перун был героем-победителем в сюжете «основного» мифа[46] (см. далее) в славянской мифопоэтической традиции. Выделенность Перуна в славянском (в реконструкции) и в русском пантеоне объясняет и особую вражду христианства на Руси к Перуну (источники сообщают конкретно о низвержении только идола Перуна после крещения русских), вызывавшуюся отчасти и реальной угрозой отождествления христианского Бога (Бога-Отца; мотив отцовства связывался в сюжете «основного» мифа и с Перуном). Можно напомнить, что образ Ильи-пророка как громовержца — результат исторического компромисса новой и старой религиозных систем. Тем не менее «верховенство» Перуна по своей сути было весьма далеко от того, чтобы делать вывод о подлинном монотеизме. И препятствием было не только наличие других богов, но и органическое несовершенство самой идеи «физического» первенства. Славянская языческая религия, особенно на Руси в конце X века находилась в состоянии глубокого кризиса. Довольно слабые связи между членами пантеона, рыхлость и приблизительность самого состава его, наконец, лишь частичная антропоморфизация богов, не вполне отделившихся от природных сил (что делает само понятие бога применительно к большинству «божеств» весьма относительным), — всё это обусловило не только внешнее, но и внутреннее поражение язычества.

Перун, несомненно, является общеславянским и праславянским мифологическим персонажем с богатой родословной, позволяющей с уверенностью отнести происхождение этого образа еще к индоевропейской эпо-

хе[47]. Источники разного рода позволяют говорить о связи Перуна с дубом и горой (дубовым лесом, покрывающим гору) и, конечно, с громом и молнией (грозой), что и отражается в довольно стандартном типе проклятий с общим значением «чтоб тебя Перун убил (взял и т. п.)», подтверждаемом балтийскими материалами, но известном и в славянских традициях, ср. блр. *каб цябе пярун забіў (сунуў)!*; кашуб. *и paróna! Žebë ce jasn'isti paróne, vzalë!* (ср. *p'orën, p'orun* 'молния', *ala p'erënov'e!* — восклицание удивления); слвц. *do paroma!* 'черт возьми!'; *parom ho pober!; ber sa do paroma!; odkial' ho parom prinesol!; nech to (ho) parom vezme!; bodaj to (ho) parom vzal!;* чеш. диал. *parom do ňěho* и т. п. (*parom* — результат контаминации **perunъ* и **gromъ* или **taronъ*, ср. кашуб. **tarón* 'гром'). Уже эти и подобные речения, представляющие собой ритуальные формулы, позволяют реконструировать ряд вариантов архаичной формулы следующей структуры — «Чтоб (пусть) тебя (его, их...) поразил, убил, взял, унес... гром-Перун». В этой формуле, отражающей соответствующим образом реконструируемый мифо-эпический мотив «Перун-громовержец (персонифицированный гром-молния) поражает-убивает кого-либо, прежде всего своего противника», известны все элементы в их языковой форме **Perunъ* & **žęti* (**gъnati, *biti, *vъz-ęti, *brati, *trěsnǫti* и т. п.) & конкретный объект действия (он, она, они, имярек и т. п. как замены противника Громовержца в исходном тексте «основного» мифа — **Velesъ*, см. ниже).

Таким образом, с достаточной надежностью и конкретностью восстанавливается текстово-языковая форма центрального мотива «основного» мифа. Этот мотив в источниках обрастает дополнительными деталями и персонажами, позволяющими в известной степени наметить структуру самого сюжета этого мифа. Прежде всего Перун воинствен, грозен, вооружен (громом-молнией, как бы отчуждаемой от него в таких случаях, камнем, стрелой; ср. польск. *kamień piorunowy*, в частности, о белемнитах, возникающих при ударе молнии в песок, и т. п.; ср. карп.-укр. *пиру́н* 'белемнит', 'гром', 'громовая

стрела', *пéром*, в проклятии: *пéром би к'і трacнуў*), он связан с огнем и водой (молния, гроза, ливень), с небом, вéрхом, с конем (конями) и колесницей; ср. образ «христианского» заместителя Перуна в функции громовника — Илью-пророка. Применительно к раннекиевской ситуации Перун покровитель княжеской дружины, и она **клѧшасѧ ѡроужьемъ своим и Перуном бгом своим** (Лавр. лет., л. 32). Каждая из этих связей Перуна в реконструкции праславянского уровня образует своего роды «портретный» текст Перуна — описание его характеристик и связей: **Perunъ* (= **perunъ* 'молния') & **nebo* & **vьrхъ* & **gora* & **dǫbъ* & **rogъ* & *katy* (**kamenь*) & **strěla* & **ognь* & **voda* & **gromъ* & **mъlnija* & **moltъ* & **palica*. По всей видимости, есть все основания реконструировать связь Перуна с четверичностью: **Perunъ* & **četverъ*. Перуну был посвящен четвертый день недели, четверг[48], ср. полаб. *Peräunedan*, букв. — 'перунов день', т. е. четверг, а также связь с четвергом Ильи-пророка и особую отмеченность «четвергового» дождя (ср. русск. *после дождичка в четверг*). В Великий четверг определяют погоду, отвечая на вопрос, будет ли мокрой или сухой, будет ли весной большая или малая вода, будет ли урожай, приплод скота. Именно с этим днем связано большое количество ритуалов и особых «четверговых» ритуальных предметов. Четверг — отмеченный и лучший из всех дней недели (для сербов — *срећан дан*, о нем говорят: *Сви са дани добри, а четвртак понајбољи*). Поэтому же к четвергу приурочиваются свадьбы (в реконструкции божественная свадьба, иерогамия, по образцу которой — «первосвадьба» — совершаются все свадьбы, имела место в четвертый день, четверг).

Свадьба же имеет своей целью достижение высшего плодородия — в детях (следует напомнить, что у литовского Перкунаса четверо сыновей), скоте, богатстве. Связь Перуна с четверичностью оправдана тем, что горизонтальная четверичная структура — идеальный образ стабильности, устойчивости, статической цельности (в отличие от вертикальной динамической структуры, ха-

рактеризующейся трехчленностью). Перун как бы сторожит-контролирует четыре основных направления (страны света) и четыре времени года, что подтверждается и многочисленными балтийскими данными. Впрочем, и в славянской традиции есть указания на подобную четверичность. Ср., с одной стороны, четырехчленную структуру святилища Перуна в его новгородском варианте (Перынь) — четыре кострища, окружающих ритуальный «центр», в котором, как предполагается, стоял идол Перуна, или четырехгранный Збручский идол, правдоподобно связываемый с Перуном (при тройном членении основной грани идола по вертикали — боги, люди, подземное царство в его персонифицированном виде), а с другой стороны, четыре степени (формы) плодоносительной силы, которые иногда приписываются богам балтийских славян — Яровиту, Руевиту, Поревиту, Поренуту, возможно, соотносимым с четырьмя разными ипостасями божества плодородия, каковым в реконструкции был, несомненно, Перун (*per-: *por-, ср. *порá, пóрный, поровúтый, порáто* и т. п.)[49].

Уже название святилища Перуна в Новгороде *Перынь*, бесспорно связанное с *Перун*, дает основания для реконструкции *Perunъ* : *Peryni* при *perynь* : *peryni*, где первая пара обозначает персонифицированное место (локус), а вторая — «террифицированный» мифологический персонаж женского пола (ср. суфф. *-ынь, -ыни* < и.-евр. *-ūni*). Два мотива представляются здесь особенно важными. Во-первых, *Perynь, -i* — характерный словообразовательный тип, производный от соответствующего слова мужского рода и обозначающий обычно соименницу-жену божественного персонажа мужского пола. Во-вторых, обозначение места, где находилось святилище Перуна, словом *Перынь*, возможно, первоначально самого́ центра святилища, места жертвоприношения, дает основание думать о мотиве ритуального соития Перуна и его жены Перыни, понимаемой как земля, отмеченное место ее, родимое лоно (ср. известную мифологему, связывающую через божественный брак Отца-Не-

бо и Мать-Землю, а также всю «сексуальную» символику «перуна-камня»[50] и «земли-лона»). Отсюда — реконструкция двух (из трех) связанных между собой узами брака главных персонажей «основного» мифа в «перуновой» версии: **Perunъ* (& **mǫžь* & **otьcь* & **nebo*) & **Perynь* (& **žena* & **mati* & **zemja*)[51], полностью подтверждаемая балтийскими и отчасти германскими данными (ср. *Fjǫrgynn* : *Fjǫrgyn*, соответственно — отец Фрейи/Фригги/ и мать громовержца Тора, в поэтическом языке *fjǫrgyn* означает землю, из и.-евр. **perkŭnos* : **perkŭnįā*, к которым восходят и балтийские обозначения этих супружеских пар; славянские названия отличаются только отсутствием -*k*-).

Эта праславянская реконструкция в целом или в деталях подтверждается еще двумя кругами явлений — более поздними трансформациями с заменой имен (ср. *Илья* и *Мария* [*Марена, Морена, Марина, Макрина, Маркита* и т. п.], серб. *громовит Илиjа* и *Огњена Мариjа*, болг. *Илья* и *Огняна Мария*, русск. *Илья сухой* и *Илья мокрый* и т. п., *Царь Огонь* и *Царица Маланьица*, т. е. молния, из белорусской сказки) и наличием особого класса участниц ритуального вызывания дождя на Балканах по имени, связанных с Перуном (последний в реконструкции должен, видимо, пониматься как отец дочери, приносимой как жертва). Участницы такого ритуала (непременно девицы) носят как бы «усиленное» имя своего отца — болг. *пеперуна*, *пеперуда*, *пеперуга*, с.-хорв. *прпоруша*, *преперуша* (ср. русск. *Перушице*, может быть, болг. *Перушан*), рум. *păparudă*, *păparugă*, арум. *pirpirună*, *păpărună*, *porpirita*, алб. *perperone*, н.-греч. περπεροῦνα, περπερί(ν)α. Эти жрицы (так сказать «Перуновны») обращаются к ведающему дождем своему отцу Перуну[52]. В этой же связи стóит еще раз вспомнить о ст.-сл. **прѣгыни**, **прѣгынꙗ** (?), **прѣгынънъ**, обозначающем непроходимое дикое место и — что особенно важно — гористое и лесистое (может быть, даже дубовое)[53]. Само слово, как было указано недавно, является германизмом, восходящим к германскому обозначению лесистой горы — **fergunja* (см. др.-исл. *Fjǫrgyn*)[54],

но независимо от происхождения это слово привлекает особый интерес в связи с укр. диал. *перегеня* (< **peregyńa*), обозначавшим ряженую девушку в восточноукраинском одноименном обряде, родственном с такими обрядами, как «Куст» или «Тополя». Ряд деталей обряда и, конечно, сама форма наиболее отмеченной из девушек, участвующих в нем, вполне допускают предположение от том, что *перегеня* = **per̃gyńa* < **perkŭn-i̯a* могла быть дочерью Перуна-Перкуна, и тогда напрашивалась бы реконструкция фрагмента персонажного уровня «основного» мифа («перунова» семья): **Per(k)ūnъ* (& **otьcь* & **mǫžь* & **nebo*) & **Per(k)ynь* (& **mati* & **žena* & **zemja*) & **Perkūńa* (& *dъkt'i* как посредница между небом и землей, как бы сводящая небо на землю и взятая в связи с темой плодородия, цветения, ср. мотив поднятых вверх рук, сжимающих цветок). Последние примеры важны в том отношении, что они отсылают к ритуалу и его действующему лицу, жрице, которые уже в народном сознании оторвались от Перуна и живут своей собственной жизнью (впрочем, существуют и соответствующие песни типа додольских во всех балканских языках; в них в связи с темой вызывания дождя фигурирует и пеперуда, летающая как бабочка [кстати, *пеперуда* и др. обозначает и бабочку]). Наличие же ритуала, в конечном счете перунова, делает еще более оправданным предположение о существовании «перунова» мифа и о возможности реконструкции его сюжета, по крайней мере, в основных его узлах, и отчасти фрагментов текста в языковой форме их ключевых слов.

«Внешние» данные, особенно балтийские (прежде всего литовские) и ведийские, позволяют довольно хорошо представить себе сюжет «основного» мифа в конкретной языковой форме (формах). Приведенные выше частичные реконструкции существенно уточняют и проясняют славянскую версию «перунова» сюжета. Но есть и другие внутренние источники реконструкции этого сюжета. Речь идет в данном случае о фольклорных текстах, прежде всего сказочных (но и в былинах, заговорах,

реченьях, присловьях, загадках и т. п.). Лучше всего сюжетная схема «основного» мифа в славянской «перуновой» версии раскрывается в ряде белорусских сказок[55], в совокупности «перуновых» текстов, отвечающих следующим двум требованиям — тематическая и персонажная связанность, осуществляемая в вариантах общего сюжета, и наличие имени Перуна хотя бы в части этих вариантов при сохранении аллоперсонажей «перунова» типа, не имеющих этого имени в других вариантах. Этому второму требованию отвечают сказки, в самом названии которых фигурирует Перун (ср. «Гром з Перуном» или «Пярун и Сатана», «Чаго пярун», «Перун б'е чарцей»), или если это имя выступает внутри самого текста, особенно в ключевых мотивах, ср.: *Гром як дав пяруном — дык дуб и расщапив!*; <...> *за мной ляциць Гром з Пяруном — забьець вас; А их жа* [чертей. — *В. Т.*] *й Пярун бъè!*; *Пярун так и разодрав дровячину* [где прятались черти. — *В. Т.*] <...> *Ого! Их ба ня стольки було, колиб ня бив Перун. А то яны за зиму наплодютца, а летом Перун поўбиваа; Дык гэто коли ударыць идзе пярун, дык гэто Бог нячисьцика бъéць; Дык тут на гэтой горе пярун чорта забив; Дык тут пярун забив Змея* и т. п. Уже только эти примеры достаточно хорошо очерчивают круг мотивов, связываемых с Перуном, и дают определенный материал для реконструкции языковой формы восстанавливаемых мотивов.

Но, естественно, сюжетная схема восстанавливается и на более широком материале, в котором имя Перуна во многих случаях может и вовсе отсутствовать. Особенно характерна белорусская сказка (Романов. Бел. сб. IV, № 3). Ядро ее, по которому легко восстанавливается и сам сюжет и соответствующий текст, выглядят следующим образом: Бог (вариант — Илья) спорил-препирался[56] с нечистым, грозил ему: «Я тебя убью!» — «Как же ты меня убьешь? Ведь я спрячусь!» — «Куда?» — «Под человека!» — «Я убью человека — и тебя убью.» — «А я спрячусь под коня!» — «Тогда я и коня убью — и тебя убью!» — «А я под корову спрячусь!» — «Я и корову

убью и тебя убью.» — «А я под избу спрячусь!» — «Я и избу спалю, а тебя убью.» — «А я под дерево спрячусь: там ты меня не убьешь.» — «Я дерево разобью — и тебя убью!» — «А я под камень спрячусь!» — «Я и камень разобью, и тебя убью.» — «Ну, тогда спрячусь в воду, *пот корч пот колоду!*» — «Там тебе место, там и находись!» — с выводом:«коли ударицъ идзе *пярун*, дык гэто Бог нячисьцика бъёць». В других сказках этого цикла Перуну или Богу противостоят Змей, Цмок, черти, некий другой резко отрицательный персонаж. Таким образом, поединок Перуна с его противником развертывается в сюжет многоэтапного преследования его, в ходе которого Перун последовательно утверждает тщетность попыток укрыться от него (предикаты «убить» и «спрятаться» прошивают весь этот текст, и угроза убийства снимается, когда нечистый находит свое исконное место — нижние воды), и в ходе преследования как бы перебираются основные элементы состава мира — человек, конь, корова, жилье, дерево, камень, вода, за которые (кроме последнего случая) Перун борется с нечистым. Преследование превращается в серию поединков. Каждый раз Перун угрожает убить нечистого (**biti, *u-biti, *žęti, *gъnati* и т. п.) и каждый раз изгоняет его из вре́менного его убежища (**gъnati / *jъz-gъnati, *jъz-žęti* и т. п.). Следовательно для Перуна восстанавливается цепь типа **Perunъ* (Subj.) & **biti / *u-biti, * žęti / *gъnati* и т. п. (Praedic.) & **čelověkъ* & **konь* & **korva...* & **dervo* & **kamy / *kamenь* & **voda* (Obj.), последовательно фиксирующая этапы преследования Перуном противника. С соответствующими изменениями выстраивается аналогичная мотивная цепь и для противника Перуна.

Исключительный интерес вызываетет то, что это ядро сюжетной схемы представлено диалогом двух антагонистов, тема которого — выбор между жизнью и смертью. Имея в виду некоторые указания самого текста и данные других текстов этого типа как в славянских, так и в других индоевропейских традициях, для прототипа этого текста реконструируется вопросо-ответная струк-

тура, воспроизводимая серийно (один из возможных вариантов — эксплицированная структура, где в каждой партии совмещается вопрос и ответ: Как же ты меня убьешь? Ведь я спрячусь под человека! — Я убью человека, куда ты тогда спрячешься? — Как же ты меня убьешь? Ведь я спрячусь под коня! — Я убью коня, куда ты тогда спрячешься? и т. п.). Подобный вопросо-ответный диалог является весьма архаичной жанровой конструкцией, с которой обычно (и, видимо, исходно) связывается «основной» текст данной традиции — о творении и последовательности его этапов на пути восхождения и преодоления остатков стихии хаоса (точка зрения демиурга; с точки зрения хаотического начала и его воплощений речь идет о пути нисхождения), и, следовательно, славянские тексты о Перуне и его противнике восходят к кругу космогонических мифов и соответствующему ритуалу, о котором говорилось выше (основной годовой ритуал при стыке Старого и Нового года). В ходе этого ритуала жрецом обычно читался некий вопросо-ответный текст о составе мира и способах и правилах его собирания в целое. Правила были неизвестны или известны лишь отчасти, и жрец в своих вопросах задавал загадки (типа ведийских *brahmodya*) на тему творения. Ответ-разгадка был равносилен очередному шагу творения, в очередной раз воспроизводящего «первое» творение («в начале»). Очевидно, что и для ранней славянской традиции можно реконструировать такую же жанровую конструкцию, тему, с нею связываемую, и ритуал, объясняющий происхождение и использование подобного текста.

В этом контексте с особой настоятельностью встает вопрос об имени того, кто выступал в мифе противником Перуна и соучастником его в диалоге. Функции и природа противника более или менее ясны, и эта ясность достигается с разных сторон. Прежде всего сама космологичность мифа творения предполагает борьбу с хаотическим, темным, аморфно-застойным, страшным началом и его воплощениями ради утверждения нового

типа организации, подчиняющейся принципу космологического порядка, носителем и устроителем которого выступает демиург. Уже в указанных белорусских текстах речь идет, по сути дела, об отвоевании у хаоса и тьмы того, что пребывает там в некоем безблагодатном состоянии и должно быть вырвано оттуда, упорядочено и освоено в новом «космизированном» состоянии. Перун и изофункциональные ему герои, собственно говоря, и отвоевывают у нечистого и других существ из партии хаоса и зла природу, растения, животных (скот), человека. Но и эмпирия белорусских текстов указанного типа говорит о противнике Перуна как представителе сил хаоса — чёрт, нечистый, сатана в «христианском» коде, Змей, царь Змиулан, Змей Горыныч, царь Змей, уж (*вужс*), даже Баба Яга, и т. п.[57] в «языческом» коде, что позволяет восстановить связь участников поединка **Per(k)unъ* & **ǫžь* (или **zmьjь*, ср. **zemja*, в частности, в контексте Земли-Матери и ее связи с небесным Богом-Отцом, вариантно — с Громовержцем). Наконец, разные индоевропейские мифопоэтические традиции, фиксирующие эту же сюжетную схему с участием Громовержца, уточняют имя противника, кодируемое словами, восходящими к корню и.-евр. **u̯el-* : **u̯ol-* (: **u̯al*), о чем см. ниже. Все эти соображения позволяют считать бесспорным, что противником Перуна в славянской версии «основного» мифа был *Велес / Волос*, чье имя восходит к тому же корню.

Если в «прототексте» с отмеченной сюжетной схемой противником Перуна был Велес, то возникает вопрос, мог ли он быть участником диалога того типа, который представлен в белорусской сказке. Надо полагать, что мог. В пользу такого решения говорит характеристика Бояна как «Велесова внука» в «Слове о полку Игореве», из которой делается естественный вывод о том, что сам Велес был покровителем поэтов и, более того, был поэтом и сам. Диалогический же поединок описанного типа требовал высокого словесного мастерства, изощренного искусства владения словом, умения вести слож-

ную и одновременную игру смыслами и звуками (загадки, парадоксальные ходы, анаграммы и т. п. характеризуют тексты этого жанра). Если *волынь* (*лалынь*) относилось к обозначению словесной части «переходного» ритуала (колядки, волочебные песни) и слово *волынь* (ср. *волынка*, гармоника особого строя, но *волы́нить* 'затевать драку', 'препираться') связано с именем Велеса-Волоса[58], то напрашиваются разительные аналогии с фактами других индоевропейских традиций, прежде всего ведийской, где практиковались особые ритуальные собрания (*vidátha-*), на которых происходили словесные поединки (*ví-vā́c*), причем стороны демонстрировали свое словесное искусство.

Тексты этого рода так или иначе прежде всего связывались с богом Варуной (его имя соответствует слав. **Vel-un-/ *Vol-un-*), ведавшим космическими водами. Характерный пример такого словесного поединка — гимн в виде диалога (RV IV, 42), в котором участвуют бог грозы (громовержец) Индра, соответствующий функционально Перуну, и Варуна, чье имя соответствует Велесу-Волосу (языковое родство). Среди прочих в гимне-диалоге обозначены темы в о д, к о н е й, к о р о в, п а с т б и щ. В другом гимне (I, 152), обращенном к Митре-Варуне, также обозначены воды (потоки, дождь), конь, коровы, причем ядро гимна составляют з а г а д к и на космологические темы, параллельно чему развивается тема с а к р а л ь н о й р е ч и. И тот, и другой гимн — о т в о р е н и и; второй из них выделяется глубиной мысли и совершенством формы. В связи с этими образцами и возможностью понимания волочебных песен как первоначально «во́лосовых» обращает на себя внимание волочебная песня из собрания Добровольского (I. № 24), состоящая из трехчленной серии загадок, в которой воспроизводится тот же состав тем — в о д а, л о ш а д ь, п о л е - п а ж и т ь. Ср.: *«А что это за з а г а д к а: / А что едет без* ***повода****?» / — «Вот что это за загадка: /* ***Вода*** *едет без* ***повода****». / «А что это за загадка: / А что иржет без* ***голоса****?» /— «Вот что это за загадка: /* ***Лошадь*** *ир-*

жет без ***голоса»****. / «А что это за загадка: / П о л е лубяно, у с х о д ы зеленые?» / — «Гусей садят в дорабочку, / Дорабочек лубяной бывает, / А усходы зеленые бывают».* **Вода** не только явная и названная тема, но и тайная прикровенная, открывающаяся только достойному (***повода***). Нельзя исключать, что ***гóлоса*** отсылает еще раз не только к ***лошадь***, но и к ***Вóлоса***, имени божества, которое в соответствующем «прототексте» могло выступать именно в связи с ритуальными загадками, находившимися в ведении поэтов-жрецов типа древнеирландских поэтов филидов, непосредственно продолжавших жрецов и гадателей (др.-ирл. *file* 'поэт' < и.-евр. **u̯el-* того же корня, что и *Велес-Волос*)[59]. Можно напомнить, что и Варуна связан с Речью, словом, поэтами-певцами.

В свете этих соображений особое значение приобретают некоторые из уже известных в связи с Волосом-Велесом фактов и возникает возможность расширения представлений об этом мифологическом персонаже, столь скудно отраженном в источниках, как правило, русских. Прежде всего обращает на себя внимание отсутствие Волоса-Велеса в списке богов Владимирова пантеона (980 г.). Это отсутствие нельзя объяснять случайностью. Возможно, Волос не упомянут в списке, потому что его идол не стоял на холме, где были кумиры Перуна и других богов, а находился, вероятно, внизу, на Подоле (видимо, у Почайны, в воды которой был брошен идол Волоса), что также не могло быть случайным. Есть и другие указания на особое положение Волоса среди других богов. В частности, в ответственных случаях при принесении клятвы, скреплявшей договор с греками, кроме Перуна клялись из всех богов только Волосом (907 и 971 гг.). Он также был единственным в Киеве богом, чьи функции были определены отчетливо («скотий бог». Лавр. лет., л. 32, 73). Это определение Волоса становится устойчивым. Позже эта функция была присвоена св. Власию, вытеснившему Волоса, точнее, впитавшему в свой образ не только основную велесову идею (скот), но и — по сути дела — его имя. Похоже,

однако, что исходная функция Волоса не сводилась лишь к покровительству в отношении скота, но была шире, охватывая и другие сферы хозяйственно-производственной деятельности с идеей плодородия и богатства. Поэтому «родимое» место этих благ — нива, хлеб, дом — было пространством Велеса-Волоса, и поэтому же человека связывало с ним особое интимное, чревное чувство: он был «своим». Многое из того, что известно из культа св. Власия, видимо, было присуще и Волосу, о чем можно судить по поздним пережиткам его культа, конкретно связываемых со св. Власием. Принадлежность скота св. Власию подчеркивается многими речениями и деталями культа. Коровы называются «власьевнами», и образ св. Власия ставят в коровниках и хлевах, обращаясь к нему с молитвами: «Св. Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков <...>». Поскольку _крестьянский скот угодника Власия род_, к Власию обращаются и в заговорах в связи с темой защиты скота, между прочим, и от «ползучего з м е я» (впрочем, иногда такие просьбы обращают и к архангелу Михаилу, поражающему обидчика стада «громовой стрелой», в чем косвенно можно видеть и долю Перуна в заботе о стаде, столь отчетливо выраженную в поздних версиях «основного» мифа). С Волосом соотносятся как символы животного плодородия — _шерсть, волос_ (кстати, и сам Волос как скотий бог в Заволжье отождествлялся с медведем как хозяином зверей), так и символы растительного плодородия, воплощаемые _Волосовой бородкой_, несколькими несжатыми колосьями («волотями»), оставляемыми на жатве (: _жать_ < _*žęti_ — «перунов» глагол) в дар божеству. Уже по этим данным с вероятностью восстанавливается ряд фрагментов «велесова» текста: _*Perunъ & *Velesъ_, _*Velesъ & *nizъ_ (_& *dolъ_), _*Velesъ & *voda_ (_*vьlna_), _*Velesъ & *stado_ (_& *skotъ & *konь & *korva..._), _*Velesъ & *vьlna_ ‘шерсть’ (_& *runo & *sьrstь_), _*Velesъ & *volsъ_, _*Velesъ & *borda_ (_& *volotь_), _*Velesъ & *medvědь_ и особенно _*Velesъ & *ǫžь_, _*Velesъ & *zmьjь_.

Две последние реконструкции представляются особенно важными и в языковом и в содержательном, конкретно — мифообразующем плане, потому что в них за отношениями конъюнкции (ср. заговорные *Змей и змеи, змееныши, царь Змей и змеи*, иногда их имена конкретизируются — *Марина, Катарина, Каралина, Ирина* и т. п.), на более глубоком уровне восстанавливается отношение тождества: В е л е с - В о л о с и е с т ь з м е й, у ж. Это последнее отношение, подтверждаемое данными родственных языковых и мифопоэтических традиций и материалом типологических сопоставлений, имеет несомненно опору и в славянских традициях. Не говоря о сказках указанного выше типа, где противником Перуна выступает Змей, правда, именем Велеса-Волоса не названный, но с ним в своих главных характеристиках совпадающий[60], можно сослаться на языковые данные и речения, имеющие характер формул, ср. русск. *волос*, *волосатик* 'з м е е о б р а з н ы й червь, вызывающий болезнь *во́лосе́нь*', при том, что *во́лосе́нь* обозначает как длинную овечью шерсть, шерстяную пряжу, так и чёрта, нечистого духа; два последних значения передаются и словом *волоса́тик* (ср. *Волосатик бы тя взял*), которым, в частности, обозначаются водяной и леший. Среди других формул проклятия, вредоносных пожеланий ср. *Во́лос тя выточи; во́лос те седь; Волосе́нь тя избей; Волосни́ бы тебя били; Волосе́нь руки тебе обточи; волосатик (Волости) тя возьми* и т. п. (СРНГ 5, 57–62), а также божбу, распространенную среди детей: *Во́лос буду!* 'ей, Богу'[61]; мотив змеевидности пристутствует и в русск. *волосе́ц* 'змеевик', особый вид червей и т. п. На основании подобных речений восстанавливаются формулы **Velesъ/*Volosъ & *(jьz-)biti*, **Velesъ/*Volosъ & *vъz-ęti*, параллельные аналогичным формулам, относящимся к Перуну. Более того, исходя из заговоров от волоса, волосца, волосатика (ср.: <...> *человек золотой, стружет стрелы золотые и стреляет из раба Божия* [*имярек*] *прикос и притчю, и щепоту, и в о л о с а т и к* <...> Майков № 91), восстанавливается схема поединка «золотого человека», отсылающего к об-

разу Перуна со стрелами, и волосатика, отсылающего к Волосу/Велесу: **Perunъ* (Subj.) & **strěliti* (Praedic.) & **strěly* (Instr.) & **Velesъ/ *Volosъ* (Obj.) — ключевой мотив «основного» мифа[62]. Эта реконструкция — вариант синонимичной ей формулы **Perunъ* (**mъlnija*) (Subj.) & **gъnati* (**žęti, *biti* и т. п.) (Praedic) & **ǫžь* (**Velesъ*) (Obj.), восходящей к индоевропейскому горизонту, — **ṇg*$^{u̯}$*(h)i-* (Obj.) & *g*$^{u̯}$*hen-* (Praedic.) & **peru̯ṇt-* (Subj. Instr. или Loc.) 'Змéя поражает камень (скала) или камнем, или на камне' или **ṇg*$^{u̯}$*(h)i* (Obj.) & **per(per)-* (Praedic) & **Peru̯ṇt-* (Subj.) 'Перун поражает Змéя'. К связи Волоса со змеиной темой ср. название болезни *волос*, именуемой также *змеевик*, *змеевиц*.

Но, возможно, есть и более непосредственное свидетельство змеевидности Волоса-Велеса. В Радзивилловской летописи есть миниатюра, изображающая клятву мужей Олега Перуном и Волосом, скотьим богом. На ней Перун представлен антропоморфным идолом, а Волос — змеей, находящейся у ног Олеговых спутников. Характерен ряд, в котором помещает Велеса на рубеже XV–XVI вв. Ткадлечек: *Ký jest črt, aneb ký v e l e s, aneb ký zmek tě proti mne zbudil?*[63] Существуют и другие аргументы «змеиной» природы *Vel*-персонажа.

Один из них связан с женским персонажем «велесова» круга. Как известно, pendant «перуновой» семье и у Велеса была своя семья, во всяком случае жена, чье имя выступает в разных вариантах. Учитывая, что название созвездия Плеяд на севере России и в Поволжье связывают с культом Волоса (там же этот культ соединяется с культом медведя: сияние Плеяд предвещает удачную охоту на медведя) [показательно, что авестийское название этого созвездия — *Pērūne*, что отсылает к обозначению антагониста Велеса-Волоса], а одно из старых названий Плеяд — *Волосыни*, засвидетельствованное уже у Афанасия Никитина[64], можно предполагать, что носительница этого имени как раз и была женой Волоса-Велеса. Поэтому наряду с реконструированной «перуновой» семейной парой (*Perunъ & *Perynь/ *Peryni*) реконструируется

и семейная «велесова» пара — **Volosъ/Velesъ* & **Volosyni*. Другой вариант имени жены Велеса-Волоса — *Елёсиха* при табуированном *Ёлс* (ср. в загадке *Зарится — на коня садится, / Рассветает — Елёсиха с коня слезает*. — Р о - с а)[65], ср. также апеллятивную пару *ёлс* 'чёрт', 'леший', 'нечистый' — *елсовка* 'чертовка'. Третий вариант — *Вела*, имя богини, упоминаемой среди полевых духов в одном из поздних списков «Слова св. Иоанна Златоуста»[66], и макед. *Вела*, имя самовилы, неоднократно выступающей в сюжете «основного» мифа. Вела сюжетно связана с «кралевичем» Марко, поздней трансформацией Громовержца, и включена в семью, которая, очевидно, должна была носить имя того же корня **Vel-* (ср.: *Велините ду две снахи, / на Вела си удгуварят: / — Oj хубава зл̀ву Вело, / љу ти ми си мома била, / љу теб ли са брате дали, / брате дали углавили?.. / — Oj хубава зл̀ву Вело, /* <...> *Ти си имаш ду два брата...*)[67]. Можно думать, что и спорящая девица, сопоставимая с македонской Велой, как-то была связана сюжетно с персонажами Плеяд (ср., например, сестру и семь братьев) и, главное, ее имя (< **Vela*) соотносимо с русск. *Волосыни*. Таким образом **Velesъ/*Volosъ/Velsъ* при **Velsyni/*Volsyni/*Vela* сопоставимы не только с «перуновой» парой, но и с генетически связанной (**u̯el-* : **u̯ol-*) ведийской парой *Váruṇa — Varuṇānī*. Если учесть, что для определенного этапа развития ведийской мифологической системы Варуна, в виде мирового океана охватывающий землю, может пониматься как своего рода Змей этого мирового океана, то и змеиные связи Велы приобретают особое значение, ср. слова Велы в македонской песне: <...> *Мајка ми је з м е ј љубила, / н'мен гу е приќе дала; / куга мене ќе заведат, / к'ште мене да приведат, / прис Пирине, прис планине, / ќе излази з м е ј гуренин, / туга мене ќе си грабни*[68]. И другие данные — как внешние, так и внутренние — свидетельствуют о змеиной природе **Vel*-персонажа. Таков литовский *Vélnias*, нередко изображаемый и называемый змеей, змеем, драконом (он, в частности, тождествен так называемому *blukas*'у, букв. — 'колода', 'бревно', представляющему в

ритуале стилизованное изображение змея, аналогично *Бадњаку*); таков и ведийский змей, дракон *Vála*.

Змеиная природа Велеса, по крайней мере в истоках мифологического образа, в известной мере объясняет (впрочем, отчасти и сама подтверждает) мотив связи с морем (о связи Варуны с мировым океаном упоминалось выше; более того, «перво-Варуна» и был сам образом этой стихии) и шире — с водой вообще. Недавно Д.А.Мачинским были приведены интересные аргументы в пользу связи Велеса с морем (клятва Велесом при заключении договора с греками объясняется тем, что место заключения договора было за морем и возвращение домой с добычей предполагало обратный путь по морю). Учитывая, что св. Никола, в ряде ситуаций выступавший как христианизированный заместитель и продолжатель Велеса, был покровителем мореплавателей, своего рода «морским богом», нельзя исключать, что отчасти подобные функции могли принадлежать и Велесу — или изначально, или — в худшем случае, — как более позднее благоприобретение. Можно предполагать, что скандинавские влияния в той или иной степени способствовали кристаллизации мифопоэтического мотива Велеса на море (как и связи этого персонажа с кораблем, ср. отмечавшееся уже ранее соотнесение символических изображений на скандинавских кораблях с описаниями «Сокола-корабля» в русском фольклоре). Но еще более очевидными представляются старинные чешские свидетельства, иногда необоснованно подозреваемые в подделке. Речь идет о дважды повторенной формуле отсылки «к Велесу за море», ср.: *někam k Velesu za moře* (*T.Rešel.* Kniha Jezusa Siracha, 1571) и *někam k Velesu pryč na moře* (в проповеди М.Замрского 1590 г.). Откуда — **Velesъ* & **more*.

Связь Велеса и его трансформаций с водой, имеющая отчетливые аналогии в других традициях (ср. Варуну), представлена и в славянских традициях. Весьма характерен мотив закрытия («завязывания») вод, который особенно ярко выражен в той же ведийской традиции (ср. змея-демона Вритру, *Vṛtrá*, чье имя также сопо-

ставляется с именем Велеса; Вритра запрудил водные потоки и удерживал их без движения, пока Громовержец Индра не поразил его в поединке). В наиболее классической форме этот мотив связан именно с Велой, *што собрала до девет кладенци, / собрала ги сѐ на едно место, / затвори ги со железни врати, / турила е сребрени катанци!* (в другом месте говорится о 70 речках, 70 источниках и колодцах: *затворила и Вела самовила...*), или с другим женским персонажем того же типа, например с Видой-самовилой, спрятавшей 12 ручьев, заключенных ею в сухое дерево с зеленой вершиной. Но обладание Велы (в реконструкции и Велесом) водой безблагодатно: плодоносящие потенции воды остаются нераскрытыми (ср. мотив страдания от жажды кралевича Марко и др.), и целью антагониста (на высшем уровне — Перуна) становится освобождение вод, использование их на благо растениям, животным, людям. Именно этим мотивом, завершаемым убийством Велы, кончается сюжет о виле-водарице, который обнаруживает теснейшую текстовую связь с аналогичными мотивами, приурочиваемыми к другим персонажам с **Vel*-именем[69].

Разумеется, наиболее показательной нужно считать ситуацию, при которой Велес и родственные ему персонажи не просто связаны с водой, но сами олицетворяют водную стихию, воды как таковые, особенно стоячие, загнивающие, неживые (живыми воды становятся после поражения Велеса-Волоса)[70], символизирующие смерть. В этом отношении «велесовы» воды противоположны живым «перуновым» водам. Мотив сдерживания, затворения вод (**Velesъ*/ **Volosъ* & **voda*), очень существенный как для Велеса в реконструкции, так и для других **Vel*-персонажей (ведийские Вала, Вритра, литовский *Velnias* и др.), обнаруживает свою ближайшую аналогию в связи с теми же самыми персонажами с мотивом удерживания, затворения скота, стада (**Velesъ*/ **Volosъ* & **stado*), освобождаемого после победы Перуна и как бы переходящего к новому владельцу. Одинаковость двуединого действия (затворять — отворять,

удерживать — отпускать) при двух объектах его (во́ды и скот) позволяет поставить вопрос и о соотнесенности друг с другом этих объектов. И действительно, движение вод и движение стада во многих своих деталях становятся предметом для «разыгрывания» поэтических образов: и воды и стада бегут или текут, ревут, приносят жизнь, связаны с силой плодородия и т. п.; волна (водная) и волна (животная, шерсть) кодируются одним и тем же словом **vъlna/*vьlna*, родственно связанным с именем **Vel*-персонажа.

Однако Велес-Волос соотнесен не только с водой, но и с огнем, причем не только как жертва, поражаемая им непосредственно или в лице своих детушек «власьевн» (коров), но и как жрец, субъект огненных действий. Огонь, пожар исходит не только от Громовержца Перуна и не только с неба, есть и земной огонь подземного царства; пожар может исходить и от Змея или домового, так или иначе сопоставляемых с Велесом-Волосом и его продолжающих[71]. Именно они насылают огненные болезни — *огневицу, огник, огонник, летучий огонь, горячку, палячку, изжогу*, и с ними связаны огненные ритуалы — большие и малые: от окуривания скота, сжигания коровьей смерти до ритуалов, связанных с переходом в загробный мир и вызыванием мертвых душ типа того, о чем сообщается в «Стоглаве»: «А Великий четверг по рану солому палют и кличють мертвых». Эта реконструируемая двойная связь Велеса-Волоса с водой и огнем (**Velesъ & ognь*) аналогична такой же связи Перуна и продолжает целую серию общих характеристик этих антагонистов (ср. также крещение водой и огнем в христианской традиции)[72]. К этим же общим чертам следует отнести и выбор времени основного их ритуала — Великий четверг, когда совершаются ритуалы, связанные со скотом (сюда же относятся и более поздние ритуалы, так или иначе продолжающие «великочетверговые» — «скотская» пасха, Власьев, Николин, Васильев, Савин дни, Флор и Лавр), а некогда — более конкретно — с жертвоприношением Велесу-Волосу (**Velesъ &*

**četvьrъ*; **Velesъ* & **žьrtva*, ср. в полной версии и четырехчленность стада или просто четыре стада — конское, коровье, овечье, свиное — **Velesъ* & **četyre stada*). Есть и другая временна́я точка в «большом», годовом цикле, которая оказывается общей и для Перуна и для Велеса в связи с их поединком. Она приурочена к встрече Старого и Нового года, когда, как говорилось выше, развертывается драма жизни и смерти, снимаемая возникновением новой, усиленной жизни (ср. связь с культом Волоса народного почитания св. Василия, к которому кое-где относится праздник, называемый *Волос(с)я*, а также встречу элементов «перунова» и «велесова» комплексов в этой временно́й точке)[73].

Едва ли нужно специально говорить о связи со смертью и Велеса-Волоса и Перуна. Она ясна из предыдущего, из исследований, посвященных этой теме[74], из многочисленных индоевропейских параллелей (ср. греч. *Ηλύσιον, Элизий, царство мертвых, греч. *Ηλύσιος λειμών, *Ηλύσιος χῶρος и т. п., лит. *vėlė̃* 'душа умершего', *vėlinės* 'день поминовения мертвых', *Vielona*, по определению Ласицкого, «Deus animarum, cui tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur», лтш. *veļu laiks*, *Veļu māte* 'Мать усопших' и т. п. — к и.-евр. **u̯el-* как обозначению загробного мира, где пасутся души умерших). Однако, несмотря на реконструкцию двух параллельных фрагментов **Velesъ* & **sъ-mьrtь* и **Perunъ* & **sъ-mьrtь*[75], отношение к смерти этих мифологических персонажей разное. Перун стоит по сю сторону смерти, а Велес — по ту, точнее, он и есть воплощение самой смерти и ее царства, где смерть пресуществляется в «новую» жизнь, в жизненную силу, плодородие, скот, потомство, богатство. Многоплодность змей, связь Змея с золотом, деньгами, дарами природы, богатством (ср. в.-луж. *Zmij penežny, žitny, mlokowy* и т. п.), с самовозрождением и вечной жизнью дают основание думать, что и Велес характеризовался сходными чертами (ср., между прочим, название мышей как представителей царства смерти *елеси* < **velesi*[76], ср. выше о *ёлс, Ёлс, Елёсиха*).

То обстоятельство, что загробный мир представляется как пастбище, на котором пасутся души усопших, уподобляемые стаду домашних животных, подчеркивает роль Велеса как пастуха, а следовательно, и подобную функцию у Змея, который тоже по-своему, пленив скот, стережет, охраняет стадо, пасет его и хранит-хоронит стадо усопших душ. Ср. **Velesъ* (& **Zmьjь*) (Subj.) & **storžiti*– **xorniti*– **pasti* (Praedic.) & **stado* (& **skotъ* & **duši* (Obj.) в связи с отражением в заговорах о защите скота от змей этого самого мотива. Обращает на себя внимание, что в этой версии «основного» мифа стадо (скот) принадлежит то Громовержцу Перуну, то Велесу, и таким образом оно выступает как своего рода предмет обмена; спор между противниками идет именно из-за него, точнее, из-за того вре́менного д е ф и ц и т а, который одна или другая сторона пытаются восполнить. Мотив же дефицита, недостачи, подлежащей восполнению, и само восполнение, собственно, и составляют, так сказать «идейную» основу этого мифа, тот стержень, вокруг которого вращается всё его действие. Такова же ситуация и в волшебных сказках типа 301 А, В о трех подземных царствах. Эти сказки по сути дела представляют собой трансформации «основного» мифа, в которой сохраняются соответствующие персонажи-функции: главный герой сказки (третий брат, младший брат, Иван и т. п.), его антагонист (Змей, дракон, чудовище и т. п.) и похищенная, упрятанная в подземное царство и усиленно охраняемая, и, наконец, найденная и в результате поединка освобожденная царевна, которая в итоге становится женой героя, принося ему в качестве приданого и царство. В этом случае в функции стада, утрачиваемого и в результате поединка обретаемого, выступает царевна.

Есть ли основания реконструировать подобный ж е н с к и й образ, недостача которого определяет и начало действия, и весь его ход, а возмещение недостачи успешно закрывает действие, обозначая его конец, применительно к «основному» мифу? Нужно думать, что такие основания есть, и на эту роль претендует М о -

кошь, единственная женская богиня в пантеоне князя Владимира. Но еще интереснее, что только Перун, Велес-Волос и Мокошь с определенностью являются и общеславянскими и праславянскими божествами, что гарантирует их древность и их укорененность в соответствующих мифологических текстах. Первый намек на особую связь Мокоши с Перуном можно видеть в синтагматическом распределении этих богов в соответствующих списках (особенно если исключить «чужих», пришлых богов Хорса и Семаргла). В этих списках Перун и Мокошь связаны друг с другом или как начало и конец списка (см.: Лавр. лет., под 980 г.), или как божества, занимающие смежные места (ср.: <...> *молятся* <...> *Мокошьи,* <...> *Пероуноу, Волосу скотью богу.* «Слово некоего Христолюбца»; 377). То, что в последнем случае к паре Мокошь–Перун присоединяется еще и Волос, очень показательно: все участники «основного» мифа, образующие своего рода «любовный» треугольник, собраны здесь воедино.

Но сначала несколько слов о том, как представляли себе Мокошь на Руси (сведения о ней у других славян минимальны, но имя ее отражено в местных названиях). Мокошь — женский персонаж, и чтился он, естественно, прежде всего женщинами, которые оставались верными поклонницами этой богини века спустя после крещения, о чем свидетельствуют старые «слова» против языческих богов. На севере России Мокошь представляли себе в виде женщины с большой головой и длинными руками, прядущей по ночам. С нею, ее занятиями, ее днем (пятница, день сразу после четверга, посвященного как Перуну, так и Волосу; можно напомнить, что после введения христианства диахроническим продолжением Мокоши и ее функциональной заменой стала св. Параскева Пятница) были связаны и многочисленные запреты (ср. запрещение оставлять кудель [*а то Мокошь спрядет*], стирать белье, табу на половое общение супругов в этот день и т. п.) или особые предписания, касающиеся занятий, поведения, одежды, посуды, еды, детей и т. п. Мо-

кошь связана, о чем можно отчасти судить и по более поздним трансформациям, с низом, мокротой-влагой, водой (известна тесная связь св. Пятницы с колодцами: в них бросали кудель, выпряденную овечью шерсть и даже ткани [ср. обряд «мокрида» при русск. *Мокрошь, Мокрешь*, обозначение Водолея как знака зодиака]; на колодцах ставились иконы св. Пятницы и т. п.), темнотой, ночью, с нечетом, с овечьей шерстью и пряжей. Прозрачная этимология имени *Мокошь* позволяет сопоставить ее с другими представителями класса «мокрых» мифологических персонажей — и не только женщин (как *Мокрина/Макрина*), но мужских (*Илья мокрый*). Поскольку св. Илья продолжает образ и функции Перуна, в Илье мокром можно видеть второй намек на связь Мокоши с Перуном (кроме смежности посвященных им дней). Но и в пространственной проекции эти два божества также оказываются смежными (ср. непосредственную соотнесенность двух топографических объектов в округе Stralsund, отражающих имена Перуна и Мокоши — *Prohn* < **Perunъ* и *Muuks/Mukus* < **Mokošь*[77], откуда — **Mokošь & *Perunъ*).

Встает вопрос об основаниях этой связи Перуна и Мокоши. Уже a priori можно предположить, что при наличии двух условий — Перун как главный бог и Мокошь как единственная богиня — весьма вероятно, что они образуют супружескую пару. В этой связи следует отметить одну специфическую черту Мокоши и соотносимых с нею ее трансформаций — в ее образе подчеркнуты черты сексуальности (большие груди, длинные распущенные волосы и т. п.). В «словах» против язычества эта тема в варианте распутства, блуда подчеркивается особо. В одном из дошедших до нас «исповедных вопросов» священнику предписывалось спрашивать у исповедуемой женщины: *ли сплутила есі з бабами богомерьскыя б л у д ы, ли молилася еси виламъ ... и Мокоши* (ср. в так называемых Худых сельских номоканунцах в XVI в. вопрос на исповеди: *Не ходила ли еси к Мокоши?*). Не случайно, что вплоть до нашего времени память об этой распущенно-

сти Мокоши сохранилась в апеллятиве *мокóсья*, обозначение женщины дурного поведения (применительно к современным «богомерзким бабам»), отмеченное в говорах Подмосковья[78]. Это «ухудшение» значения подтверждается и рядом других фактов (ср. *мокош*, *мокуш*, о нечистой силе, *мокоша*, о суетном, хлопотливом человеке, *Mokoška*, колдун в словенской сказке[79] и др.). Эта «любвеобильность» Мокоши, особенно учитывая, что она покровительница рожениц и ведает родами, т. е. выступает по сути дела как м а т ь, подводит вплотную к мотиву нарушения супружеской верности, измены — тем более что он присутствует в других традициях, сохранивших «основной» миф, в частности, в балтийской. Впрочем, сохранился след этого мотива и в славянской традиции. В середине прошлого века в селе Красиловка Козелецкого уезда от восьмидесятилетней старухи был записан текст о языческом боге Посвистаче, связанном с погодой, вызыванием ветра и бури и, несомненно, являющемся продолжением образа Громовержца Перуна. В этом тексте Посвистач (< Перун) непосредственно связан с Мокошью, осмысляемой здесь негативно как женщина легкого поведения: *Не ест се бог наш Посвистач бог настоящий, / Що вин сёски бури не в т и ш и в / <...> / Десь наш бог Посвистач спав, / Чи в Мокоши гуляв <...>*[80].

Но и этими аргументами не исчерпываются свидетельства связи Мокоши с Громовержцем и ее дальнейшей судьбы в версии «основного» мифа. Сюжет трагической истории женщины, нарушившей некий запрет и жестоко поплатившейся за это, широко представлен в многочисленных быличках, в которых происшедшее связывается с вмешательством Пятницы, а в реконструкции с самой Пятницей и, вероятно, Мокошью. Женщина стирала в пятницу белье, нарушив тем сам известный запрет. Особенно чреватым опасностью оказывается к и п я ч е н и е белья — действие, в котором на низком уровне «разыгрывается» тема в о д ы и о г н я и то прение воды и огня, которое относится к предыдущему дню, к четвергу, «перунову» дню (и само кипячение и исполь-

зуемый при этом щелок, т. е. зольный отвар, предполагают совокупное участие огня и воды, как это бывает при грозе). В четверг, в решающий момент поединка противник Громовержца наказывается именно огнем и водой. Женщина, нарушившая правило и использовавшая огонь и воду в пятницу, наказывается гибелью своих детей в огне (*Оглянулась, а дом в огне горит...*). В разных вариантах той версии (или тех версий) «основного» мифа, в которой Громовержец наказывает за измену жену и/или детей как не-своих, «чужих» детей, используется то же оружие. В случае персонажа из класса Мокоши выбирается огонь, возможно, потому, что вода соприродна Мокоши и ей не страшна. Вместе с тем нельзя не заметить, во-первых, что отношение Мокоши к воде и к огню как бы дублирует подобную же двоякую связь Перуна (общие особенности обоих членов супружеской пары), и, во-вторых, что Мокошь разделяет и с противником Перуна Велесом ряд общих черт — низ, связь с водой, овечьей шерстью («волна», руно), с мышами, помогающими прясть (ср. выше *мыши-елеси* в обряде погребения), хтонизм и плодородие и т. п. Нельзя исключать и того, что считающиеся поздней выдумкой или ошибкой в тексте татищевской «Истории» *Мокос — бог скотов* и *Мокос-скотов* (т. 1, 1962, 101; т. 2, 1963, 307) косвенно отражают некую мифологическую реальность и позволяют и с этой стороны подойти к предположению о преступной близости Мокоши к Волосу, за что они и были наказаны Громовержцем.

Этот скандал в божественном семействе отражен и в соответствующих текстах ряда индоевропейских традиций, особенно в балтийской в сюжете «небесной свадьбы» (существует ряд вариантов состава божественной семьи и соответственно ряд вариантов сюжетной схемы; наиболее близкой к предполагаемой славянской реконструкции могла бы быть версия, согласно которой утренняя заря, денница — лит. Аушра, лтш. Аустра, — жена Громовержца, изменяет Перкунасу-Перконсу с его противником, за что низвергается на землю, превраща-

ясь в хтоническую богиню или демоническую носительницу плодородия). Ряд мотивов этого сюжета с меной персонажей отражен и в славянских песенных текстах народной традиции, особенно на Балканах. Ср., например, сербскую песню мифологического цикла «Сунчева сестра и цар» о Солнцевой сестре и двоюродной сестре Месяца, появляющейся в характерном контексте: *Тамо кажу г о р у јаворову, / И у гори в о д у Босиљкову, / И код воде Босиљку д ј е в о ј к у / <...> /Доведоше Босиљку дјевојку, / Прије цара ријеч говорила: / «Што си царе, за ме поручио? / Ја сам сунцу рођена сестрица, / А мјесецу првобратучеда»* <...>[81] Подобный пример не единичен: с разными вариациями он отражен в цикле так называемых «женских» песен, ср. «Сунце и Мјесец просе дјевојку» (характерно имя девицы в контексте имен женского персонажа «основного» мифа — *Маре*), «Женидба сјајнога Мјесеца» с весьма близким сюжетом к балтийской версии (*Фалила се звијезда д а н и ц а: / О женићу сјајнога Мјесеца, / Испросићу м у њ у од облака, / Окумићу Бога јединога /< ...> / Стаде муња даре дијелити: / Даде Богу небесне висине, / < ...> / А И л и ј и муње и стријеле < ...>),* «Опет женидба Мјесечева» (с важными новыми деталями — *Огњена Марија огањ живи, стр'јеле и громове* и т. п.), «Цар и дјевојка» (с мотивами солнца, змия и т. п.) и др. В болгарской народной традиции особо должен быть отмечен мифологический текст «Слънчева женитба за хубава Грозданка». Тексты этого типа как раз и образуют тот широкий контекст, внутри которого восстанавливается «предистория» божественной небесной семьи — свадьба, брак, измена, наказание, — представляющая собою своего рода введение в сюжет самого «основного» мифа.

Что касается именно Мокоши, то вклад «мокошева» фрагмента в реконструкцию «основного» мифа также немал. Помимо знаков двух этапов ее «женской» судьбы — **Mokošь & *Perunъ* и **Mokošь & *Veles/ *Volosъ* — можно с вероятием восстановить целую цепь фрагментов: **Mokošь & *žena & *matь & *děti*; **Mokošь & *ženy* (**baby*); **Mokošь & *zemja; *Mokošь & *nizъ & *bolto* (но и **vьrxъ*,

ср. *Мокошево болото*: *Mokošin vrch* при *Перунова гора*); **Mokošь* & **voda* (**mokrъ*), но и **Mokošь* & **ognь*; **Mokošь* & **vъlna* (**sьrstь*) & **ovьca*; **Mokošь* & **pętъ* (пятница), а также **Perunъ* (Subj.) & **gъnati* (*žęti*) (Praedic.) & **děti* (**Mokošь*) (Obj.) & **ognь* (Instr.), о Перуне, поражающем детей Мокоши огнем[82].

Такое расширение «основного» мифа и за счет введения женского персонажа и соответствующего фрагмента, и за счет реконструируемой «предистории» сюжета, а также наличие органического перехода между ними лишний раз подтверждают достоверность основных узлов реконструкции и способствуют прояснению ряда существенных деталей, еще прочнее связывающих двуединую сюжетную славянскую версию с ее индоевропейскими корнями и соответствующими текстовыми реконструкциями. Спаренный текст, объединяющий в единое целое сюжет «небесной свадьбы» и сюжет «основного» мифа, должен быть признан важнейшей составной частью, точнее — ядром, праславянской устной мифопоэтической словесности. К счастью, это ядро в его достаточно представительных фрагментах поддается реконструкции не только на уровне общего содержания, сюжета, лежащей в его основании идеи, но и на разных уровнях языка, позволяющих вскрыть те или иные поэтические, эстетически отмеченные приемы и ходы (прежде всего на уровне, объединяющем фонетику с семантикой, — анаграммы, аллитерации, повторы и т. п.). Так же, к счастью, результаты этой праславянской реконструкции поддержаны с двух сторон — «снизу», со стороны разных индоевропейских традиций (в том числе архаичных и/или известных с очень раннего времени) и результатов реконструкций фрагментов этого же сюжета на основании данных этих традиций, и «сверху», со стороны данных славянской традиции — как письменных свидетельств, практически начинающихся с X века, так и значительно более поздних фактов устной народной словесности. И эта двусторонняя поддержка праславянской реконструкции «основного» мифа и его «предистории» обеспечивает

относительно высокую степень надежности этой реконструкции.

Но главное основание особой выделенности реконструируемого «основного» мифа в его праславянской версии в том, что он действительно о главном — о жизни, смерти и ее преодолении, о браке, семье, роде и его поколениях, о правилах поведения, помогающих избежать кризиса, о постоянно повторяющейся жизненной ситуации — о недостаче и о путях ее восполнения, об организации мира и жизни в нем в пространстве, времени, сфере этического и сфере познания. «Основной» миф был мифом по преимуществу и претендовал на универсальное значение, на то, чтобы быть руководством человека на его жизненном пути. Именно поэтому он сохранился полнее всего из того, что было или могло быть в словесности праславянской эпохи. Более того, «основной» миф играл центрирующую роль для всего мифопоэтического наследия той эпохи, как бы собиравшегося в целом «основного» мифа и вместе с тем из него исходящего. В широком смысле слова именно «основной» миф в совокупности его вариантов и версий может рассматриваться как рамка и контекст всей мифопоэтической словесности той эпохи, которые играли отчетливо объединительную роль. В нем миф соединялся с ритуалом, частное и конкретное с общим, парадигматическое с синтагматическим, случайное с необходимым, исключение с правилом, годовой цикл с жизненным и т. п.

Естественно, что такой текст не мог быть забыт. Он мог изменяться и трансформироваться как угодно радикально, но все-таки лишь настолько, насколько ему было гарантировано сохранение главного смысла мифа, определявшего его назначение. Поэтому трансформации «основного» мифа — как на сюжетном, так и на персонажном уровнях — не только не препятствовали задаче сохранения этого смысла, но, напротив, распределив его по разным местам и формам, способствовали решению этой задачи, обеспечивали актуальную регенерацию смысла по отдельным и, казалось бы, разрозненным

фрагментам, подобно тому как пораженный Громовержцем его противник расчленялся на части, разбрасываемые повсюду и создававшие основу для возрождения в новом цикле усиленной жизненной силы целого и самой сферы «расширенного воспроизводства». Реально в поздних славянских традициях (как, конечно, и ранее) отмечены конкретные версии «основного» мифа, по которым восстанавливается представление исследователя о некоем «суммарном» исходном мифе. Такая реконструкция как эмпирическая реальность несколько фантомна, но как исследовательская процедура, позволяющая восстановить набор потенциальных схем развития и проверить их соответствие эмпирическим реальностям, очень продуктивна и безусловно полезна. Поэтому сама многовариантность сюжета «основного» мифа выступает как эффективное средство противостояния энтропическим тенденциям.

Другое средство с той же телеологией — разбиение на части всего жанрового пространства праславянской словесности, каждая из которых, как в отдельном осколке зеркала, сохраняет отражение целого. В самом деле, разные отражения «основного» мифа в тех или иных его частях и в тех или иных формах, предопределяемых жанровой структурой, сохраняются в славянской традиции в большинстве жанров словесности — в мифе, в преданиях «исторического» характера (деяния предков), в мифологических и героических песнях-сказаниях, в сказках, в заговорах, загадках, пословицах, поговорках, благопожеланиях, проклятиях, поношениях и т. п. Еще одно средство, гарантирующее сохранение информации об «основном» мифе, преодоление времени, — трансформация персонажей «основного» мифа, отчасти зависимая от жанровых особенностей, а отчасти подчиняющаяся иным требованиям — времени, состояния сознания, культурным реальностям, модам, эстетическим и иным стандартам и т. п. Поэтому каждая традиция, «разыгрываемая» в «основном» мифе, каждая персонификация такой функции и соответствующего места в сюжетной

схеме образует целую цепочку образов, которые с известным основанием можно назвать изофункциональными и синонимическими. Ср. Перун — Гром, царь Гром, Илья пророк, св. Илья. архангел Михаил, св. Георгий, кузнец Змееборец, Козьма и Демьян, богатырь Илья Муромец, человек по имени Илья в ритуально отмеченных ситуациях и в соответствующих текстах и т. п.; Велес-Волос — Змей, Змей Горыныч, Змей Тугарин, чудовище, Цмок (цмок), св. Власий, св. Николай, св. Василий, Флор и Лавр, Спорыш и др.; Мокошь — царица Маланьица, Маланья, св. Пятница, Параскева Пятница, св. Анастасия, Мара, Марена, Морана, Марина, Мария, женщина по имени Парасковья-Прасковья в отмеченных ритуально ситуациях и относящихся к ним текстах[83]. Наконец, почти все мотивы, составляющие сюжет «основного»мифа, и все «персонажно-функциональные» типы оказались разобранными и включенными в другие сюжеты, локус которых — сказка, былина, героическая песнь и т. п., где персонажи нередко собираются в триады нового типа, каждый персонаж которой отчасти дублирует двух других, а отчасти представляет собой специализированный вариант единого типа.

Такие триады, каждая из которых является результатом своего рода «рас-троения» некогда единого персонажа-функции, представлены, например, русской былинной традицией в виде богатырской троицы — Ильи Муромца, Добрыни Никитича и Алеши Поповича. Все они змееборцы.

Илья побеждает Соловья-разбойника, родственного Змею, рогатому Соколу (Соловью) в белорусском эпосе (само имя Соловья, возможно, результат анаграммирования имени Волоса по симметричному принципу — *Волос-* : *Солов-*; расчленение Ильей тела Соловья-разбойника после его убийства весьма напоминает то, что сделал Перун после поединка с телом своего змеевидного противника), Идолище поганое, Калина-царя, Салтана Салтановича, в той или иной мере и применительно к изменяющимся историческим условиям, про-

должающим ряд трансформаций хтонических отрицательных персонажей «велесова» типа. Вместе с тем и в самом Илье Муромце обнаруживаются некоторые явственные черты героя того же хтонического типа: от рождения Илья «без рук, без ног» (формула, описывающая в ряде индоевропейских традиций змею; ср. русские загадки этого типа с ответом — змея или вода); в белорусской сказке «Праз Ильлюшку» герой — сын коваля и ковалихи (ср. связь кузнеца со змеем и змееборством), его деятельность поначалу сугубо деструктивна: он вырывает дубы и бросает их в реку, запруживая ее и вызывая потоп; у Господа он просит столб до неба, чтобы перевернуть землю «вверх ногами»; сын Ильи Сокольник, Подсокольничек, с которым связан сюжет «бой отца с сыном», своим именем отсылает к персонажу змеино-птичьей природы Соколу-рогатому, в свою очередь связанному с Соловьем-разбойником. Некоторые варианты имени Ильи Муромца (*Еле́йка, Иле́йко, Иле́юшка* и т. п., ср. также характерный припев подблюдных песен *илею, иляля, йо ли йо, лилею, лим-лёли, ляв ляв* и даже отчасти *Слава*!) также могли бы быть поняты как результат трансформации табуирования исходного **Vel-esъ*/ **Vol-osъ*, **Vel-s-*/**Vol-s-*, **El-s-* (ср. *Ёлс*) и т. п. В этой связи уместно обратить внимание и на тему Василия Кесарийского в колядках (*Ходил Илья / На Василья <...>; Там будут ехать / Три святителя: / Первый святитель / Рождество Христово. / Второй святитель — Василь Кесарецкий, / Третий святитель — / Иван Креститель / Щедрый вечер*); к образу Василия как частичной замене Волоса (*В-с-л* : *В-л-с*) см. выше.

Добрыня Никитич, как и Илья Муромец, также змееборец. Он поражает Змея Горыныча и Змея Тугарина, но и в его образе обнаружимы черты хтонизма и, возможно, деструктивности. Его связь с водой, речными струями, нырянием, норами, пещерами и иными образами низа очевидна. Само имя *Добрыня*, с одной стороны, отсылает к персонажам типа *Дубыня, Усыня, Горыня* (ср. *Перынь*), а с другой — к корню **dobr-* : **debr-* как

обозначению дна, низа, пучины (ср. *Пучай-река* : *Пучайна* : *Почайна*), бездны (ср. с.-хорв. *Бадњак* : *бадњак* и др.). Связь Добрыни с Маринкой (*Марина Игнатьевна*, от лат. *ignis* 'огонь', ср. сербск. *Огњена Марија*, болг. *Огняна Мария* и т. п.), сожительницей Змея Тугарина, предлагающей ему себя в жены, их венчание не у алтаря, а в поле у ракитового куста, наконец, колдовские способности Добрыни (Маринку он обращает в «кобылу водовозную», в «суку долгохвостую» или в сороку) — всё это важные указания на прошлое Добрыни, не до конца высветленное в положительном образе богатыря.

Но и третий богатырь Алеша Попович совмещает в себе черты змееборца с хтоническими. Так, он вступает в поединок с Змеем Тугариным у вод Сафат-реки и, поразив его, рассекает его труп и разметывает его части «по чисту полю»; он же убивает Скима-зверя. Вместе с тем подчеркивается хитрость Алеши и его проделки, близкие и магическим превращениям Волха, к которому он в ряде отношений близок. И хитрость и магизм — знаки связи с иным миром. Неудача матримониальных планов Алеши Поповича (он сватался к жене Добрыни Никитича Настасье Никулишне и к сестре Збродовичей: в одном из вариантов былины братья Збродовичи отсекают Алеше голову за то, что он опозорил их сестру) также отчасти разрушает идеально-героический образ богатыря и позволяет думать о том, что исходный образ персонажа принадлежал иному типу. Более конкретно об этом типе можно предполагать как на основании имени богатыря (*Алеша, Олеша, Валеша, Елешенька*), так и на основании имени ставшей в большинстве вариантов былин его женой, сестре Збродовичей (Петровичей) *Елене* (Петровне), она же *Еленушка, Олёна, Олёнушка* (Еленой зовется и жена Волха), как бы подверстываемого к имени Алеша: **Volosъ/*Velesъ*, **Ols-/*Els-*, т. е. к номенклатуре «велесова» круга.

Здесь же уместно напомнить и о смешении змееборческих и хтонических черт в образе еще одного былинного персонажа — Волха (*Волх Всеславьевич*, *Вольга*). Сюжет

о Волхе и его походе на Индию принадлежит к наиболее архаичному слою в русском былинном эпосе, характеризующемуся неизжитыми тотемическими представлениями и стихией волшебно-колдовского, магического, «природного». Чудесно рождение Волха. Его мать Марфа Всеславьевна, гуляя по саду, соскочила с камня на лютого змея: он обвивается вокруг ее ноги и «хоботом бьет по белу стегну». Рождение Волха потрясло всю природу — гремит гром, сотрясается сыра земля, трясется «царство Индейское», колеблется море, рыба уходит в морскую глубину, птица — высоко в небеса, звери — в горы. К десяти годам мальчик постигает «хитрости-мудрости» — оборачиваться «ясным соколом», «серым волком», «гнедым туром-золотые рога», потом и горностаем, муравьем. Это искусство оборотничества делает Волха повелителем природного царства, прежде всего мира зверей, охотником. Благодаря многочисленным превращениям ему всё удается: ясным соколом он прилетает к индейскому царю Салтыку (Салтану) Ставрульевичу и подслушивает его разговор с «царицей Азвяковной, молодой Еленой Александровной». Узнав о враждебных Руси намерениях царя, Волх, обернувшись горностаем, спускается в подвалы-погребы, обезвреживает луки и стрелы, ясным соколом прилетает к дружине и ведет к городу-крепости царя. Чтобы проникнуть туда, он оборачивает своих воинов в муравьев и вместе с ними через узкую щель проникает в город, убивает царя и берет себе в жены Азвяковну Елену, чье имя (*Олёна* < & *Vol-*) в сочетании с именем *Волх* (< **Vols-*) позволяет восстановить супружескую пару типа *Волос — Волосыня* и т. п.; кстати, и отчество Волха и его матери, соответственно — *Всеславьевич*, *Всеславьевна*, снова отсылают к комплексу **Veles-/*Volos-/*Vols-* (следует отметить, что мотив превращения в муравьев продолжает такой же мотив — и в тех же целях, — связываемый именно с громовержцами, ср. Индру, превращающегося в муравья [RV I, 51 и др.], Зевса, в виде муравья проникающего к Эвримедузе [их сын — Мирмидон, букв. — 'муравейный', ср. племя мирмидонян] и т. п.

В русской сказке Иван царевич, превратившись в муравья, проникает в хрустальную гору, убивает двенадцатиголового Змея, освобождает царевну и женится на ней). Мотив грома, связываемый с Волхом, соотносит его с образом Громовержца, умение прятаться, скрываться — с образом его противника; змеиные черты Волха объясняют его близость со Змеем Огненным Волком. В старом книжном новгородском предании о Волке-чародее Волхе старший сын Словена, давший свое имя реке, ранее называвшейся Мутною, выступает как «бесоугодный чародей», который, «бесовскими ухищрениями» превращаясь в «лютого зверя крокодила», преграждал в Волхове водный путь тем, кто не почитал его, а затем потоплял их или пожирал. Невежественный народ видел в нем бога и называл его Громом или Перуном (ср. образ «змеяки Перюна» в новгородских источниках) . Но потом бесы удавили самого Волха, и тело его плыло вверх по течению, пока не было выброшено «против Волховнаго его городка» и похоронено язычниками. Однако спустя три дня *прослезися земля и пожрала мерзкое тело крокодилово, и могила просыпалась над ним на дно адское*. Можно напомнить, что уже историческому персонажу Всеславу Полоцкому (XI в.) приписывался дар оборотничества (ср. выше об отчествах Волха и его матери и возможной, хотя бы вторичного происхождения, связи их с именем Волоса-Велеса). Смешение в некоторых случаях Волха с Василием Буслаевым основано на ряде общих мотивов (отсутствие отца, воспитание матерью, поход в дальнюю землю, роль камня в рождении или смерти и т. п.), ср. побивание купцов на Волховском мосту, мотив камня с надписью, перепрыгивание через него и т. п.

Другая богатырская триада, отмеченная в русских сказках, — Горыня, Дубыня и Усыня, выступающие нередко и под другими, в основном «объяснительными» именами: Горыня — он же *Вертогор*, *Вернигора*; Дубыня — он же *Вертодуб, Вернидуб, Великодуб*, но и *Дубынеч*; Усыня — он же *Усынеч, Усынка*. Действительно, соответствующие действия присутствуют в сюжете сказки. Го-

рыня захватывает целую гору, несет ее в лог, верстает дорогу, сворачивает горы и т. п.; Дубыня — «дубье верстает», «дубье рвет» (хотя связь Дубыни и дуба может и не быть исконной; существен вариант имени Дугиня, по объяснению сказки, «любое дерево в дугу согнет», что также может быть вторичным осмыслением); Усыня «спёр реку ртом, рыбу ловит усом», «одним усом реку запрудил» (при этом и связь со словом *ус* скорее всего вторична). Эти богатыри обладают сверхчеловеческой силой, которая, однако, приводит к нарушению природного порядка, затрудняющему действия главного героя. Деструктивность действий этих богатырей сочетается с их хтоничностью: антропоморфические черты их развиты слабо, их места обитания не всегда достаточно четко отделены от них самих. В ряде случаев очевидна змеиная природа некоторых из этих богатырей, прежде всего Усыни, представляющему собой тип водного Змея, спирающего своими усами (в реконструкции — плечами) течение реки, ср. также сказку о «птице Усыне змее о 12 головах»; упоминаемая иногда булава или дубина Усыни заставляет вспомнить именно это же оружие Громовержца, который им поразил своего противника, чаще всего выступающего в облике Змея. Восстановимы некоторые фрагменты текста об этих богатырях-чудовищах, ср.: **vertěti* & **gory*, **vertěti* & **dǫby*, **sъ-pirati* & **vody* и т. п. Тем не менее есть основания предполагать и более далеко идущие реконструкции состава триады — Змей Огненный (**Zmьjь* & **Ognьnъ* [на основании **gorěti*, ср. *Горыныч*, но не **gora*], **Zmьjь* & **dъno*, т. е. Змей Глубин, **Zmьjь* & **voda*, т. е. Змей Вод). Их поздние трансформации — в частности, сказочные персонажи Водовичи — *Иван Водович, Федор Водович, Михаил Водович*. Ряд реконструкций подтверждается данными других индоевропейский традиций, прежде всего — балтийских. В одном ряду с Горынычем, Дубыней и Усыней по ряду признаков находится и былинный Святогор.

Сказки отмечают и положительную триаду, соответствующую «отрицательной» и деструктивной, — *Ве-*

чорка, Зорька, Полуночка или *Вечорка, Полуночка, Денница* и т. п. Хотя нередко эти персонажи представлены как мужские, не подлежит сомнению их первоначальная женская природа, связанная с небесно-временны́м кодом. Впрочем, некоторые следы этого обнаруживаются и в сказках, в которых, например, Вертогор и Вертодуб участвуют в сюжете, где представлена и Солнцева сестра. Участие некоторых из этих персонажей, особенно Денницы в сюжете «небесной свадьбы», подтверждает оправданность реконструкции триады сестер, связанных с предисторией «основного» мифа. О том же свидетельствуют балтийские данные, не говоря уж и о других индоевропейских традициях, впрочем, известны и другие мужские персонификации основных моментов суточного солнечного цикла — *Вечер, Вечерник; Заря-богатырь, Светозор* (*Световик*), *Иван утренней Зари* и *Иван Полуночной Зари*; *Полночь-богатырь, Полуночник* и т. п. Персонажи этого круга фигурируют в сюжете сказки о рождении у вдовы в одну ночь, но поочередно трех богатырей, об исчезновении у короля трех дочерей, об отправлении братьев на их поиски, о спуске одного из них под землю, где герой проходит три царства, поражает трех Змеев и освобождает трех сестер (тип 310, см. выше). Существен в связи с другими данными мотив свертывания-скатывания царств в яичко, поднятия героя на землю, тройной свадьбы и получения героем права наследования царства.

Возвращаясь к уровню богов, нужно сказать, что остальные его представители (кроме Перуна, Волоса и Мокоши), если судить по очень скупым сведениям, которые о них сохранились, не участвуют в мифах. В лучшем случае известны их функции, некоторые особенности и совсем редко, как исключение, отдельные мотивы, с ними связываемые, хотя два-три божества имеют, видимо, общеславянское происхождение. Одним из них может быть *Даждьбог*, входивший в состав Владимирова пантеона (ср. наличие имен типа Дажбоговичь в украинской грамоте XIV в. или *Dadźbóg* в польских документах

XIII—XV вв., а также *Дабог, цар на земљи*, противопоставляемый *Богу на небесима* в сербской сказке; персонаж с этим именем отмечен и в эпических песнях о кралевиче Марко). Наиболее содержательным (хотя и менее достоверным) надо считать фрагмент о Дажьбоге во вставке, включенной в перевод отрывка из «Хроники» Иоанна Малалы, находящегося в Ипатьевской летописи под 1114 г.: *По умрьтвии же Феостовѣ* (др.-греч. Гефест. — *В. Т.*) *егож и Сварога наричить и царствова сынъ его именемъ Солнце, егожь наричють Дажьбогъ. Солнце же царь сынъ Свароговъ еже есть Даждьбог*. Отсюда следует связь Дажьбога с Солнцем и родственные отношения с Сварогом, несомненно связанным с огнем (земным).

Возможна предположительная реконструкция: **Dad͡jь-*bogъ* (& **synъ* & **sъlnce*) & **Svarogъ* (& **otьcь* & **ognь/*zemьnъ/*). Если доверять двойному упоминанию Дажьбога в «Слове о полку Игореве» (русские как внуки Дажьбога: *погыбашеть жизнь Дажьбожя вънука и въстала обида въ силахъ Дажьбожя вънука*), то появляется определенное основание для понимания этого божества как родоначальника или покровителя древнерусского этноса, который в свою очередь может пониматься как живое его наследие, богатство. «Солнечная» функция Дажьбога могла бы получить подтверждение в списке богов в летописной записи 980 г., где Дажьбогу непосредственно предшествует определенно солнечное божество Хорс, при том, что только эти два теофорных имени не разделены соединительным союзом *и*, что может быть истолковано как знак тождества этих богов. Возможно, что Дажьбога имеет в виду заклинание Ярославны, обращенное к «светлому и тресветлому солнцу». Более поздние данные, содержащиеся в двух украинских песнях с Волыни, позволяют говорить о конкретных мифологических мотивах, связываемых с этим божеством. В первой из этих песен Дажьбог высылает соловушку замыкать зиму и отмыкать лето (**Dad͡jь-bogъ* & **za-mykati* & **zimǫ* & **ot-mykati* & *lěto*); здесь же представлен мотив чрезмерного жара — пожар, спаливший деток-птенцов, что от-

сылает — в реконструкции — к сходному мотиву поражения огнем (молнией, Перуном) детей женщины (Мокоши), нарушившей запрет. В другой песне «князь» (жених) по пути на свадьбу встречается с Дажьбогом на восходе солнца; в этом случае существенны три мотива — путь Дажьбога, его покровительство жениху (участие в свадьбе) и соотнесение жениха с Солнцем (раз в жизни во время свадьбы жених-«князь» выступает как образ божественного жениха, участника иерогамии — «первосвадьбы» Солнца). Эти мотивы в известной мере соотносят и Дажьбога с периферийными мотивами «основного» мифа и позволяют думать, что и это божество, по крайней мере отчасти, первоначально было не более чем особой ипостасью главного героя того же самого мифа (**Dadĵь-bogъ* ≡ **Perunъ*). Вместе с тем несомненная подчеркнутость темы жара (иногда чрезмерного) дает основания предполагать, что некогда имя этого божества могло пониматься не только как обозначение бога-даятеля (**Dadĵь*: **dadĵь*), но и как бога небесного жара (и.-евр. **deg-/*dag-*, ср. название божества балтийских славян *По-дага*). Вырожденный образ небесного царя Солнца может быть представлен в мифологизированном варианте земного царя Дабога в сербской сказке (следы этого персонажа, кстати, обнаруживаются и в сербских эпических песнях о кралевиче Марке), где реально царь на земле противопоставляется Богу на небесах.

Родственно связанный с Дажьбогом *Сварог, Сварожич* в славянской мифологии имел отношение к огню. «Слово некоего христолюбца» сообщает, что приверженцы язычества *огневи молять же ся, зовуще его сварожичьмь* (Окончат. ред., 375), а «Слово о том, како погани суще языци кланялися идолом» свидетельствует, что они же *огневы сварожицю молятся и навьмъ мъвъ творять* (Окончат. ред., 384). Остается не до конца ясным, относились ли оба варианта имени к одному персонажу (как нейтральное и уменьшительно-ласкательное), или они обозначают отца (*Сварог*) и его сына (*Сварожич*, которым мог быть, например, Дажьбог), или же

сварожич — земной огонь, костер, воплощающий образ самого Сварога. Любопытно, что отрывок о Свароге, отце Солнца, связан с вставкой о Совии в «Хронике» Иоанна Малалы и отражает культурную традицию, соотносимую с введением ритуальной практики трупосожжения. У балтийских славян с божеством Сварожичем (лат. *Zuarasici, Zuarasiz diabolus*. Thietmar VI, 23), другим именем которого было Радгост (*Radegast, Radigast, Redigast* и т. п. Helmold I, 2; Adam Brem. II, 18; Annal. Sax. 983 г.), связываются воинские и магико-юридические функции (в его храме находились боевые знамена пеших воинов, а идолы были одеты в шлемы и панцыри; в знак победы ему, кажется, была принесена в жертву голова епископа Иоанна; он был связан со священным конем, использовавшимся в гаданиях), что позволяет и в нем видеть некий вариант высшего бога, соотносимый с образом главного персонажа «основного» мифа. Источники подчеркивают, что он был главным (primus) богом в культовом центре редариев Ретре. Легенда подчеркивала, что когда городу угрожало какое-либо несчастье, из вод моря возникал огромный вепрь, сверкавший белым клыком (Thietmar VI, 23) . Мотив сверкания и положительность образа обычно дают основание видеть в вепре териоморфный образ Солнца, но, видимо, не исключена и такая реконструкция, при которой в вепре можно видеть чудовище, враждебное Сварожичу и поражаемое им, подобно тому как поражает своего хтонического противника Громовержец Перун в «основном» мифе. Возможно, имя Сварога отражено в именах демонических существ типа чеш. или словацк. *Rároh*, *Rároch*, *Rarách*, *Rarášek*, *Raraš* и т. п., вероятно, связанных с иранскими мифологическими фактами.

Стрибог, чье имя образует некую параллель с именем Дажьбога, которая позволяет, очень условно, восстановить или пару бога-даятеля (*Дажь-*) и бога-распределителя (*Стри-* : *стрѣти, про-стирати*), или бога жара (Солнца, огня) и бога прохлады, приносимой ветром с моря (ср. *Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря*

стрѣлами на храбрыя плъки Игоревы. — «Слово о полку Игореве»). Но обе эти реконструкции не могут быть вполне надежно верифицированы из-за крайней скудости данных о Стрибоге, отмеченном исключительно в киевской традиции. Более достоверна языковая реконструкция **Bogъ & *sterti/*stьrti : *stirati.*

Хорс и Семаргл Владимирова пантеона, несомненно, «чужие» божества, и появление их в киевской традиции объясняется реальными историческими контактами с иранским элементом[84]. О Семаргле как божестве в Киеве, о его конкретных особенностях практически ничего не известно. Учитывая его иранский прототип, можно думать, что сама степень антропоморфизации этого божества была очень низкой (ср. возможную связь Семаргла с териоморфным Дивом, сидящим на дереве)[85]. Во всяком случае даже о функциях этого божества можно только гадать. О Хорсе из русских источников известно несколько больше, хотя и в этом случае бесспорно, что это было заимствованное божество из того же иранского источника (скорее всего хорезмийского) и что несмотря на старосербское личное имя *Хрьсь* не может быть и речи об общеславянском распространении образа с этим именем в качестве божества. В киевской традиции, как и в иранской, Хорс несомненно из числа солнечных божеств, и поэтому мотив суточного движения Солнца, пути его, подчеркивается; ср. в «Слове о полку Игореве» в отрывке о князе Всеславе: *самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Х р ъ с о в и влъкомъ п у т ь прерыскаше.* Существует точка зрения, согласно которой Хорс связан не с Солнцем, а с Месяцем, в доказательство чего приводят мотив оборотничества Всеслава и связь волка с месяцем, ср. *волкодлаков.* Если это и так, то скорее всего Хорс связан с Месяцем именно как с «ночным» Солнцем.

Относимые некоторыми исследователями к числу славянских или русских божеств *Ярила, Купала, Морена, Лада/Ладо, Дидо, Лель/Полель, Позвизд/Погвизд/Похвист, Троян, Род* и т. п. в строгом смысле слова таковыми не

являются: отмеченные в поздних источниках (в частности, и относящихся к кругу «кабинетно-мифологических» текстов), они в одних случаях не могут претендовать на «божественный» статус из-за отсутствия сколько-нибудь надежных аргументов и соответствующих доказательств; в других же случаях такое предположение явно неверно и основано на ошибках или фантазиях. Из этого, однако, не следует, что некоторые из этих персонажей (ср. Ярилу, Купалу, Морену и др.) не играют важной роли в славянской мифологии, хотя и на иных ее уровнях. Именно эти персонажи и связанные с ними обрядовые тексты, отмеченные и в тех традициях, где есть соответствующие персонажи, выступающие, однако, под другими именами, дают основание для ряда достаточно надежных праславянских реконструкций, в которых как раз имена являются переменным элементом.

Боги балтийских славян представлены полнее, чем боги киевского пантеона, их описания (если говорить о первоисточниках) обычно подробнее и, главное, сами эти боги и их культ были организованы на несколько иных началах. В отличие от синтезирующей и централизирующей тенденции в Киеве, у балтийских славян возобладал принцип децентрализации и распределения разных богов по разным культовым центрам, взаимодополнительных отношений в пределах всей области расселения соответствующих племен. Разумеется, нельзя полностью исключать ни случаев почитания некоторых богов в нескольких центрах, ни определенной тенденции к иерархизации (ср. особую выделенность Свентовита, Сварожича-Радгоста и Триглава).

Но и среди этих выделенных богов особое место занимает Свентовит (*Zwantewit/h/, Svantavit, Szuentevit*, ср. *sanctus Vitus*), по сравнению с которым, как сообщают источники, остальные как бы «полубоги» (ср.: *Inter multiforma autem Sclavorum numina preppollet Zwantewith* <...> Helm. I, 52; <...> *ceteros quasi semideos estimabant* <...> Ibid., а также: *Adeo autem hoc superstitio apud Ranos invaluit, ut Zwantewit* <...> *inter omnia numina Sclavorum primatum obti-*

nuerit <...> *illum deum deorum esse profitentes.* Helm. II, 12). О несомненных свидетельствах воинской функции Свентовита, который *clarior in victoriis*, и магико-юридической функции говорилось уже выше. Так, Саксон Грамматик описывает белого коня Свентовита, использовавшегося в военных целях и при гадании (Gesta Danorum XIV, 564), когда коня приводили к трем рядам копий и по тому, ступал ли он с правой ноги или спотыкался, судили о будущем (в первом случае видели счастливую примету, во втором — дурную). Особенно важно сообщение Гельмольда, повторенное дважды, о том, что Свентовит «наиболее действен в ответах» (*efficacior* [*in*] *responsis.* I, 52; II, 12), что, естественно, предполагает и вопросы. На этом основании реконструируется та же вопросо-ответная процедура диалогического типа, применявшаяся в ритуале, имевшем целью выход из некоей критической ситуации, и аналогичная тем диалогам, которые велись между Перуном и его противником (Велесом, Змеем и т. п.) в сказочных текстах и которые в свою очередь тоже отражали ритуальную практику, восходя к жанру, близкому ведийским *brahmodya*. Учитывая высказанное выше предположение о сродстве Свентовита с Перуном (сто́ит напомнить полаб. *peräunedån* 'Donnerstag', предполагающее знакомство с именем Перуна и самим богом), определением которого как раз и могло быть слово **Svętovitъ*, объединение их через тему участия в вопросо-ответном диалоге может рассматриваться как еще один очень важный аргумент в пользу исходного единства этих двух многочисленных образов. О том же, очевидно, говорит и сравнение четырехчленного збручского идола Перуна с четырехглавым идолом Свентовита, о котором сообщает Саксон Грамматик, ср.: *quatuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere uidebantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum leuorsum contemplacionem dirigere uidebantur.* XIV, 564 (ср. четырехколонность главного капища Свентовита [...*interrior vero, quatuor subnixus postibus, parietum loco pensilibus aulaeis nitebat.* Ibid.],

подтверждаемую археологическими раскопками К.Шухардта и его реконструкцией схемы капища Свентовита в Арконе).

О *Сварожиче-Радгосте* см. выше.

Триглава́ (*Triglaus, Trigelawus, Triglous, Tryglav*), почитаемого у поморян, также считали высшим божеством (*summum deum*. Ebbo III, 1). Тема гадания, предсказания, предвидения также была неотъемлемо связана с этим божеством, и то, что соответствующая функция отмечена у всех трех главных богов балтийских славян, отчасти освещает психологическую установку этого локального варианта языческой религии. В этом гадании, как и в предыдущих случаях, важную роль играл священный вороной конь, о котором упоминает Герборд (II, 33; ср., видимо, о нем же *equus divinus*. Mon. Prifling. II, 11). Идол Триглава, о котором сообщает Эббон (III,1), стоял на одном из трех холмов Щецина, почитавшимся главным. Уста и глаза идола были покрыты золотой повязкой, что также, видимо, отсылает к теме такого гадания, узрения будущего и предсказания, которые глубже, чем то, что может открыть глаз или изречь уста (ср. «молчание — золото»). Сам идол Триглава был трехголовым (*tricapitum habebat simulacrum.., tria capita habere*. Ebbo III, 1; *erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur*. Gerb. II, 22; *quod in Brandendurg fuit cum tribus capitibus, quod Tryglav slavice dicebatur*. Chron. Brand. и др.). Один из источников сведений о Триглаве предлагает интерпретацию мотива трехголовости, соотносимой с тремя царствами — небесным, земным и подземным (<...> *tria capita habere, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni*. Ebbo III, 1), т. е. именно с теми сферами, которые соединяются сюжетом «основного» мифа. На основании сведений, предоставляемых источниками, можно предполагать хтоническую природу Триглава (связь с горами и, возможно, даже с такими хтоническими персонажами, как Змей о трех головах типа того, с которым борется Громовержец; ср. также *Змей Горыныч* при обычном с определенного

времени понимании *Горыныч* как горный, а не в связи с глаголом *гореть*). Возможно также, что наличие трехглавого идола на одном из трех холмов позволяет представить себе более раннюю картину — на каждом холме свой особый идол, осуществляющий особую функцию (чему соответствовала бы обычная номенклатура сказок типа 301 — три брата, ср. три сестры-царевны), и лишь позже они были сведены в один образ «положительной» оценки, который в исходной версии как раз и должен был поразить трехголовое чудовище. Нужно напомнить, что Триглава почитали не только в Щецине, где его храм был уничтожен в 1127 г. епископом Отто Бамбергским, но и в Волине и Браниборе.

Из других богов следует отметить божества, вероятно, образовывавшие тетраду, в которую входили Яровит (*Gerovitas, Herovith*), бог войны и бог плодородия (жрец Яровита, по свидетельству Герборда III, 6, утверждал, что во власти этого божества находились зелень и земные плоды, ср. **jar-* как обозначение весны и силы плодородия, ср. также русск. *Ярила*); Руевит (*Rugieuithus*), также бог войны (о нем см. Saxo Gramm. 577), чтимый в трех храмах города (вместе с Поревитом и Поренутом Руевит образует триаду богов, почитавшихся в Коренице; его дубовый идол был семилик); Поревит (*Poreuithus*), функции которого неясны (известно зато, что его идол был пятиглавым); Поренут (*Porenutius*), чей идол имел четырехликую голову и пятое лицо на груди. Мотивы троичности и четверичности, усиленно подчеркиваемые в описании пантеона полабских славян и отдельных божеств, отсылают к числовым константам структуры мира по вертикали и по горизонтали. Сумма их — с е м ь образует своего рода сумму мира, а произведение их — д в е н а д ц а т ь — некую идеальную полноту, целостность, гармонию мира. Эти числовые характеристики, почерпнутые из мифологических источников, с одной стороны, отсылают к собственно космологической теме, а с другой, — позволяют реконструировать и фрагменты такого «космологического» текста применительно к праславянскому горизонту.

Среди богов балтийских славян следует также назвать Прове (*Prove*), четырежды упоминаемого Гельмольдом. Учитывая, что Прове характеризуется как первый и главный в своей области (*primi et precipui erant Prove deus Altenburgensis terrae* <...> I, 52), что он связан со священными дубами (*sacras quercus*) и вообще с лесами и рощами (I, 83) и почитался не в храме, а в священных дубравах по вторым дням недели, наконец, имея в виду форму имени *Prove*, близкую как к имени **Porevitъ*, так и к имени **Perunъ* (ср. топоним *Prohn*), можно предполагать, что речь идет в данном случае о божестве «перунова» типа. Существенно меньше известно о Припегале (*Pripegala*), божестве, упоминаемом лишь в письме магдебургского архиепископа Адельгольта (1108 г.) и относящемся, видимо, к божествам дионисийско-приапического типа (во время жертвоприношений, посвященных ему, раздавались дикие крики, видимо, свидетельствующие об экстатическом характере ритуала); о Подаге (*Podaga*), божестве, почитавшемся в Плуне (Helm. I, 83) и о функциях которого судить трудно; и, наконец, о Живе (*Siwa*), женском божестве, почитавшемся полабскими славянами (*primi et precipui erant* <...> *Siwa dea Polaborum*. Helm. I, 52).

Тот же Гельмольд, говоря об обычае славян произносить заклинания от имени богов и о том, что они считают все несчастья исходящими от злого бога, приводит и имя этого злого бога или дьявола — *Чернобог* (*Unde etiam malum deum sua lingua diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum appellant.* I, 52). По не вполне достоверным данным, Чернобог был богом победы и имел серебряные усы (*mystacem habebat argenteum.* Knytl.-saga, гл. 122), что в известной степени позволяет думать о чем-то близком к «плохой» ипостаси Перуна, которой соответствовал бы *Црни бог* у сербов[86]. Ряд исследователей полагают, что речь идет в данном случае действительно о языческом «злом» боге, а не о чёрте христианской мифологии, и — более того, — что к этому злому богу существовал парный ему «добрый» бог — Белобог, ср. парные серболу-

жицкие оронимы *Čorny bóh, Bjeły bóh*, а также некоторые поздние и, вероятно, не вполне достоверные источники, пройти мимо которых, однако, тоже нельзя[87]. Впрочем, рядом с этими парными оронимами находилась и гора «вопрошания» *Prašica*, на которой в Троицын день имели обычай гулять молодые люди. Тема вопрошания (или, точнее, видимо, вопрошания и ответов на них, вопросо-ответного диалога) снова заставляет вспомнить о подобном же диалоге Перуна и его противника.

Данные мифологии балтийских славян дают основание для реконструкции целого ряда «микротекстовых» фрагментов, описывающих эту мифологию через основных ее персонажей. Ср.: **Svętovitъ & *pьrvъ & *svętъ & *konь (& *bělъ) & *kopьja & *četyre (& *golva) & *vojьna & *gadati; — *Svarožičь (*Rad-gostъ) & *pьrvъ & *konь (*svętъ) & *vojьna & *gadati & *more & *veprь; — *Tri-golvъ & *pьrvъ & *tri (& *golva) & *konь (& *vornъ) & *vojьna & *kopьja & *gora (& *tri) & *nebo & *zemja & *nizъ & *gadati; — *Jarovitъ & *jaro & *vojьna; — *Rujevitъ & *pьrvъ & *mečь (& *sedmь & *osmь); — *Porevitъ & *golva (& *pętь); — *Porenutъ & *lice (& *četyre & *pętь) — *Prove & *pьrvъ & *dǫbъ (& *svętъ)* и т. п.

Свидетельства о богах у других западных славян несравненно скуднее и, главное, гораздо менее достоверны. Трудности возникают еще и потому, что после вытеснения языческих верований, особенно в отношении персонажей высшего уровня мифологической системы, не раз предпринимались попытки вторичной реконструкции мифологии или даже импровизаций на мифологические темы, как бы подверстывающих к богам античной мифологии тех или иных славянских мифологических персонажей. Характерный пример в этом отношении — «Historia Polona» (ок. 1460 г.) Длугоша, практически единственный (и в любом случае главный) источник по славянской мифологии в Польше[88]. В этом труде упоминается ряд мифологических имен, соотносимых по функции (разумеется, не всегда достоверно) с римскими богами: *Jesza = Juppiter, Lyada = Mars, Dzydzilelya = Venus, Nya = Pluto, Dzewana = Diana, Marzyana =*

Ceres, Pogoda = Temperis, Zywye = Vita. Едва ли можно соглашаться с теми, кто, как Брюкнер, видит в славянской части этих уравнений чистый вымысел. Скорее речь идет о дефиците знаний и связанных с этим ошибках, преимущественно в осмыслении того, что Длугош считал теофорными именами, в опытах гипостазирования персонажей высшего уровня из междометий в песнях ритуального характера, в понимании обозначений материального воплощения мифологических персонажей как теофорных имен и т. п. Впрочем, некоторые имена, с соответствующими поправками, достаточно достоверны (*Zywe, Pogoda < *Podaga /?/, Nya*).

Данные о чешских богах в старых источниках почти столь же скудны и малодостоверны, как и польские, хотя в отличие от последних в чешской культурной традиции сохранились отражения имен всех трех общеславянских богов, участвующих в «основном» мифе, — *Parom* (: *hrom*)[89], *Veles*, **Mokošь*[90]. Наиболее интересно сохранение в «Хронике» Неплаха из Опатовиц (сер. XIV в.) имени божества *Zelu* (*Habebant enim quoddam ydolum, quod pro deo ipsorum colebant, nomen autem ydoli vocabatur Z e l u*). Не исключена возможность соотнесения этого имени со слав. **žalь, *želь* (ср. *Жля* в «Слове о полку Игореве»), хотя известны попытки и иного объяснения. Гаек из Либочан (XVI в.) упоминает такие имена мифологических персонажей, как *Krosina*, *Krasatina*, *Klimba*, не встречающиеся в ранних источниках и обычно считающиеся плодом измышлений автора. Разумеется, нужно помнить и о подделках, нередко встречающихся в чешской культурной традиции, но вовсе не всегда лишенных и некоторого реального смысла (ср. упоминание богини смерти *Morana* в чешских глоссах к «Mater verborum», XIII в.). Тем не менее и кое-что из сомнительного и малодостоверного не может быть исключено из дальнейшего рассмотрения. О словацком и чешском *Rároh, Raroh, Rároch, Rarach, Rarášek* и т. п., сопоставляемых то со *Сварог*, то с позднейшими продолжениями иранского имени противника Громовержца (в реконструкции) *Vərəθrāgna-*, см. выше.

Что касается южнославянских данных о божественных персонажах, то они скудны, хотя и они сохраняют память об именах трех действующих лиц «основного» мифа — Перуне (ср. *Снъ бжїи Пороуна велика* в староболгарском переводе «Александреиды» в «Хронике» Иоанна Малалы, где имя Зевса заменено именем Перуна-Поруна, см. «Летописец Переяславля Суздальского», XVI; ср. также Πυρήνος в одной из рукописей «Жития Димитрия Солунского»; о *пеперуге, пеперуде, прпоруше* и т. д. см. ранее), Велесе и Мокоши, чьи имена отражены в топонимии (в основном)[91].

Однако данные южнославянской культурной традиции, как и польской или чешской, в целом настолько скудны, что не дают особых оснований ни для реконструкции каких-либо мифологических мотивов (не считая незначительных исключений, чаще всего дешифруемых с позиции уже известного из древнерусской традиции и традиции балтийских славян), ни для реконструкции языковой формы фрагментов мифологического текста. Тем не менее, даже эти скудные следы позволяют говорить об общеславянской картине высшего («персонажного») уровня богов, в основном выстраиваемой на материале традиций, сохранившихся уже в историческое время в двух противоположных зонах Славии — на крайнем северо-западе и на крайнем востоке — юго-востоке (в Киеве) и отчасти северо-востоке (Новгороде), т. е. именно там, где в условиях усиленного взаимодействия с другими культурными традициями и языками особенно прочно сохранились архаизмы, и, — более того, — в условиях «чужого» давления даже актуализировались и укрепили свои позиции, правда, до тех пор, пока баланс между «своим» и «чужим» не был нарушен.

Если говорить о мифе как особой форме мышления (сознания) и особом жанре, то он в своих истоках теснейшим образом связан с ритуалом, контролируется им и эксплицирует тайные глубинные смыслы ритуала в дискретной форме. Именно на этом последнем пути миф и обретал свою независимость и самодостаточность. Для

славянской культурной традиции, как было показано, связь мифа с ритуалом сохранялась достаточно долго, что видно прежде всего из самой формы ядра «основного» мифа (вопросо-ответный диалог) и из пространственно-временного приурочения мифа именно к ритуальному времени, не говоря уж о других менее значимых указаниях на эту связь.

О ситуации ритуала наиболее полные и достоверные сведения сообщают заговоры. Самая общая картина такова — заказчик ритуала, находящийся на профанической периферии, в определенное время (на утренней заре, в черных заговорах — в полночь), совершив определенный обряд (благословясь, перекрестясь, умывшись водою, росою, вытеревшись тканым полотенцем), отправляется в путь к сакральному ритуальному центру, находящемуся на «раздолье», откуда открываются все четыре стороны света. Само прохождение этого пути представляет собой своего рода ритуал, и каждый этап пути из своего малого и частного убежища (избы, дома) — к большому и универсальному, где осуществляется то, что нужно заказчику, подробно и формульно фиксируется (*пойду из избы в двери, из дверей в вороты, со двора в чистое поле, под восток, под восточную сторону, под красно солнце, под светел месяц, под утренню зарю*); по пути приходится проходить через *реки текучие, леса дремучие, горы высокие*. Чем дальше от дома, тем опасней путь и тем труднее и страшнее идти. Последний отрезок пути особенно угрожаем — море, чреватое смертью. Но посреди моря — остров Буян, на котором и находится сакральный ритуальный центр. Он отмечен «предметно» деревом, прежде всего дубом (реже другими деревьями или кустами, ср., в частности, березу вверх корнями (Майков № 149) как образ *arbor inversa*, вариант мирового древа, ракитов куст и т. п.), дубовой колодой, столбом, камнем, золотым стулом, кроватью, крестом, церковью, алтарем-жертвенником (алтарь-камнем), а «персонажно» — Иисусом Христом, Пречистой Матерью Богородицей, Ильей-пророком, архангелом Миха-

илом, св. Георгием, св. Власием, угодником св. Николаем, апостолами, святыми, кузнецами и т. п.

«Объектная» структура ритуала особенно четко дается в заговорах от змей и некоторых других типах заговоров. Типовая ситуация — *На море на Окиане, на острове Буяне стоит дуб, под тем дубом ракитовый куст, под тем кустом лежит бел камень, на том камне лежит рунцо, под тем рунцом лежит змея скорпея* (Майков № 174, а также № 175 и след.)[92]. Дуб, камень, руно, змея в сакральном центре, конечно, сопоставимы с такой же ситуацией в «основном» мифе. Но это лишь «предметное» начало серии схождений. В этом же ритуальном центре, у камня-алтаря, под покровительством Иисуса Христа, заказчик ритуала, *hic et nunc* выступающий как своего рода заместитель Громовержца, ведет со змеёй скорпеей, которая также выступает как заместительница той конкретной вредоносной змеи, что укусила имярека-заказчика ритуала, вопросо-ответный диалог: «Эй же ты, змея скорпея, я пришел к тебе с нуждою». — «С какою?» — «Найди ту змею, кая укусила раба Божия» (имя рек). — «Я, говорит, не пойду». — «А я тебя громом убью». — «Я от грома спрячусь в землю». — «А я насыплю тебе в уши лютого зелья» (Майков № 178)[93]. «Вредителем» в этой схеме выступает змея, три змеи-сестры, царь (царица) змей (может быть, царь Змиулан, ср. Майков № 261) и др. Предметом спора между персонажами «перунова» и «велесова» круга и в заговорах часто выступает скот, три стада его. Заказчик ритуала приходит *на море на Окиан*, где на острове Кургане стоит *сыр дуб*, под ним кровать, а на ней *лежит девица, змеина сестрица* и приносит жалобу *на казюлей, на ужей, что «твои пилаты съели мою скотину»* (Майков № 180).

В заговоре на убережение скота и уход за ним в той же ритуальной ситуации заказчик ритуала обращается с мольбой о защите скота к Христу, Богородице, архангелу Михаилу, св. Георгию, Косме и Дамиану, Николаю Чудотворцу, св. Власию, Флору и Лавру и др., чтобы они научили, как оградить от опасностей *мое счетное стадо*

коров, конское и овечье. И далее: *...кто на мое счетное стадо, на крестьянский скот, милой живот, коров, коней и овец подумает злое дело, на того есть управа — зеленой огонь в море, всем огням царь, жжет и палит отпадшую нечистую силу.., пошлет архангел Михаил громовую стрелу.., поразит архангел Михаил во все жилы огненными стрелами* (Майков № 285). Образ противника-вредителя может воплощаться и в известной болезни *волос, волосец*, отсылающей к Волосу-Велесу: ее поражают так же, как Громовержец поразил Велеса, ср.: <...> *человек золотой стружет стрелы золотыя и стреляет из раба Божия (имярек) ... волосатик* (Майков № 91, ср.: *Волос, ты волос, выди на ржаной колос с раба Божия..*, № 92 и др.).

Подобная экспозиция ритуала, отраженная в заговоре, который и сам по себе есть и ритуал и мета-ритуал, ритуальное описание ритуала, весьма богата информацией. С одной стороны, она позволяет восстановить несомненную преемственную связь с версиями ритуала в индоевропейских традициях и соотносимого с ним мифа, который представлен отнюдь не только заговорными текстами, и тем самым подтвердить, что и этот ритуал и этот миф имеют индоевропейское происхождение, и, значит, были присущи и праславянской традиции. С другой стороны, эта же экспозиция вплотную подводит к реконструкции текста типового общеславянского заговора от змеи, представленного в разных славянских заговорных традициях, и к формулировке некоторых принципов в организации такого текста. В другом месте [94] было показано (на материале сербских заговоров от змеи, соотнесенных с данными древних индоевропейских традиций), что существенными характеристиками являются: 1) стихотворная форма с определенным набором метрических схем (характерно, что наиболее «метризованными» оказываются диалогические части текста, кстати, тяготеющие иногда к рифмоидности); 2) отмеченная фразеология (ср. с.-хорв. *змија љута*, русск. *змея лютая*; с.-хорв. *земљо* <...> *буди сладко као мед*

при русской загадке *Аще, аще, что ни есть в свете слаще*, с ответом — *Земля*, откуда — *сладкая земля* и т. п.)[95] и подчеркнутость фонической структуры (ср. с.-хорв. *Полюби змиjа змиjу; Змиjа земљу пољубила* и т. п., при русской загадке о змее *Зло в зле лежит, злом изогнуло; Ползло зло, я зло схватил да злом злу жизнь прекратил; Зло во зле горело, зло злу покорилось, зло по злу и вышло* и т. п.); 3) элементы диалогической вопросо-ответной структуры; 4) определенный круг мотивов и элементов, сопрягаемых как со змеею, так и с ее противником (земля, камень, еда, скот, рога, хвост, отмеченный женский персонаж, змееборец, стрелы, удаление жала, «космический» декор — небо, земля, солнце, месяц, звезды и т. п.); 5) генетическая связь с «основным» мифом в версии, вовлекающей в сюжет и образ мирового дерева (*arbor mundi*).

Тема мирового дерева поднимается здесь неслучайно, поскольку этот образ реально принадлежит и ритуалу, в котором мировое дерево отмечает сакральный центр мира, и мифу, где оно выступает как знак ключевого места-времени в развитии сюжета «основного» мифа и одновременно как символ мирового порядка, космической организации, объединяющей всё, что есть в мире, как дерево главного персонажа[96] мифа, демиурга и, наконец, как место, где произошел его поединок с противником и была достигнута победа над силами хаоса и зла. Более подробно эта тема рассмотрена в другом месте[97].

Поэтому здесь достаточно напомнить, что связь с мировым деревом сюжета «основного» мифа подтверждается целым рядом архаичных индоевропейских традиций, особенно полно и детально балтийской; что в качестве мирового дерева в этой традиции преимущественно возникает дуб; что дуб связан именно с Громовержцем: это его дерево, притягивающее к себе удары молнии, и когда под дубом пытается укрыться противник Громовержца, Змей, змея, Велес-Волос, Громовержец расщепляет дуб молнией (в балтийских версиях «основного» мифа Громовержец, отправляющийся на небесную свадь-

бу, разбивает дуб); что, наконец, образ мирового дерева (а отчасти и контекст его) отражен не только в словесной форме, но и в прикладном изобразительном искусстве, в орнаменте и т. д. В славянских версиях сюжета «основного» мифа хорошо известен мотив Змея (змеи), находящегося в гнезде под дубом, ср. в белорусских заговорах: *Ў чистам поли на синим мори стоиць дуб широколист, под тым дубом вовцы стары, пераяры черная вовна. На той вовни ляжиць змея змеиная* (Романов. Бел. сб. V, № 280); или же в более подробном варианте: *На поли, на кияни стоиць дуб Ракитан, под тым дубом куст ракитовый, а ў том кусьци ракитовом камора, а ў той каморы куст явору, а ў том ў кусьци, у явори, гняздо, а ў том гняздзе яйцо, а ў том яйцы три зьмяи* (Там же V, № 88 и др.).

Не вдаваясь больше в детали, относящиеся к связи сюжета «основного» мифа и обоих антагонистов с мировым деревом, можно напомнить о его связи с космологической, мироустроительной, мироорганизующей и мироподдерживающей функцией, носителем которой выступает в «основном» мифе Громовержец-демиург в отличие от его противника, порождения хаоса и носителя хаотического начала. В разных славянских фольклорных традициях есть песенные (следовательно, метрически организованные) тексты, изображающие вертикальную структуру мира (три царства) через описание мирового дерева. Ср. западноукраинскую песню: *Ой, там за двором, за чистоколом, / Стоїт мі, стоїт зеленый явір, / А в тим яворі три користоньки: / Єдна лі користь в верху гніздонько, / В верху гніздонько, сив соколонько; / Друга мі користь а в середині, / А в середині, в борти пчолоньки; / Третя мі користь у коріненька, / У коріненька чорниі бобри* (Головацкий — Песни Галицк. и Угорск. Укр. II, 51–52; см. также варианты II, 3; II, 30–31); белорусскую песню: *Рабина-дзерива нещасливая: / З-под камля рабину вадой мыиць, / Пасирод рабины черви точуць, / А з макушки рабины птицы клюющь / <...> / Ягора — дзерива щасливая: / З-под камля ягора сытои мыиць, / Пасирод ягора пчол-*

ки бруюць, / А з макушки салавьи поюць (Шейн. Великорусс.., I, вып. 1, № 472 и др.); болгарскую песню: *Изникало едно дърво, / Едно дърво дафиново, / <...> / Корен-от му по'съ земя, / Гранки-те му — слано море, / Вършен-от му в сини небе* (Миладоновци, № 177) и т. п., включая и упрощенные варианты: *Найди дре'о кипаро'о: / Во корен-от змех му лежит,/ На върво'й славей пеит* (Там же, № 167); *Јабука се вјетру моли, / Да јој грани необломи / <...> / Ја сам теби род родила / <...> / На врх соло' гн'јездо вије, / На корјем ми змије сједи* (Вук Караджич. I, 488) и т. п.[98]

Можно напомнить, что в общих схемах мирового дерева и его членения на части, засвидетельствованных во множестве традиций, с верхней частью связываются божество, большая птица (орел и др.), Солнце и Месяц как мужское и женское начала (есть случаи инверсии в зависимости от родовой принадлежности слов, обозначающих эти светила), соответственно — мужские и женские знаки; со средней частью — скот (копытные) и человек, жрец; с нижней — хтонические животные и чудовища — Змей, дракон, змеи, черви, мыши, насекомые, бобр, демоны и т. п. В версиях «основного» мифа наверху оказываются члены небесной семьи — Солнце, Месяц, Денница и Громовержец, птица Гром, мечущая молнии; посередине — скот и человек; внизу — Змей, нечистая сила, Велес-Волос и т. п.

Организующая роль дуба как мирового дерева особенно рельефно выступает в русских загадках о времени и пространстве. В загадках о времени и его организации (год, месяц, неделя, дни и ночи) используется обычно вертикальный вариант типа *Стоит дуб, на дубу двенадцать гнезд, на каждом гнезде по четыре синицы, у каждой синицы по четырнадцать яиц, семь беленьких да семь черненьких* (Загадки, № 4947, ср. 4948 и др.). В загадках о пространстве и его мере (дорога) используется горизонтальный вариант типа *Когда свет зародился, / Тогда дуб повалился / И теперь лежит* (Загадки, № 2700), ср. также «горизонтальные» варианты, кото-

рые, однако, потенциально «вертикальны»: *Лежит брус* [он может быть и дубовым. — *В. Т.*] *на всю Русь, / А станет — до неба достанет* (№ 2721); — *Лежит брус во всю Русь, / Если бы руки да ноги, то бы встал и до неба достал* <...> (№ 2722); — к дороге как человеку ср. *Лежит Дороня, никто его не хоронит, / А встанет — до неба достанет* (№ 2705), чему отвечает и образ человека как дерева, дуба, ср.: *Стоит дуб, / На дубе клуб, / На клубе семь дыр. — Человек* (№ 1374, см. № 1373 и др.). С помощью дерева, чаще всего дуба, в загадках кодируются и другие подлежащие разгадке объекты мира, но профилирующая идея — мир как дерево, дуб и человек как дерево, дуб, откуда — еще одно подтверждение тождества или близости человека и мира, ставшее основой двух вариантов творения — мира из частей человеческого тела и человека из элементов мира (ср. ведийский образ Пуруши как «мирового» человека и его многочисленные параллели, в частности в «Стихе о Голубиной книге» и в народных представлениях о связи человека и мира). К отражениям космогонически-демиургической функции, связываемой с мировым яйцом, ср. сказочные мотивы яйца в утке и несения ею золотых и серебряных яиц при мотиве свертывания трех царств в яйцо, роль яиц в обрядах, наконец, отдаленные и иногда комически сниженные отклики мифологемы о расколе яйца как начале творения (ср. сказку о курочке-рябе).

Мировое дерево и мировое яйцо соотносятся друг с другом не только по синтагматической оси (мировое дерево — ветви — гнездо — птица — яйцо), но и как члены парадигмы, в составе которой они реализуют сходный круг символов, — выступая как образ мира, они, естественно, воплощают целостность его и универсальность как в синхронном плане, так и в диахронии; и то и другое — символы порождающего начала, творческой силы плодородия: нет ничего в мире, что было бы не через них и помимо их, и поэтому они рассматриваются как весь состав мира и как весь путь его развития. Но есть между ними и существенное различие:

при всем их универсализме и потенциальной всеохватности каждое из них имеет и свою специализацию — мировое дерево моделирует мир в его растительном коде, а мировое яйцо — в его животном коде (смешение обоих кодов обнаруживается в коровае, который украшают изображениями животных, рогов, вымени, но и шишек, растений, также и солнца, месяца; сам каравай соотнесен с образом коровы, но в него втыкают зеленые ветви и сам он прообразует мировое дерево — *Рай*)[99]. Наличие этих двух кодов открывает еще два канала для дублирования главной идеи, а отчасти и элементов сюжетной схемы «основного» мифа: информация о нем записывается не только в профилирующем «антропном» коде (участники мифологического сюжета — персонажи антропоморфизированного типа; отчасти это относится и к противнику Громовержца, ведущему диалог с ним), но и в двух других — растительном и животном, позволяющим охватить всю сферу жизни и живого и продублировать информацию основного «антропного» канала. Этот разброс одного и того же содержания по разным кодам и соответственно каналам в известной степени аналогичен разбросу того же самого содержания по жанрам (миф, эпос, сказка, заговор, песня, пословица, загадка, поношение и т. п.) и образует одну из важнейших особенностей хранения и передачи информации в коллективах с преобладающим мифопоэтическим сознанием. Эта особенность в свою очередь существенно помогает исследователю в реконструкции мотивов и сюжетов за счет обращения к дополнительным источникам ее.

Несколько примеров, относящихся к версиям «основного» мифа в «анимальном» и «вегетативном» кодах. В первом из них особенно показателен пример, связанный с божьей коровкой (Coccinella septempunctata). В перспективе «основного» мифа, в версии, где тяжба между Богом (Громовержцем) и его противником идет о скоте, который исходно был божьим, затем похищен и укрыт противником Бога, а потом в результате победы возвращен к Богу, образ божьей коровки, прежде всего в

его языковой форме, отсылает к объекту этой тяжбы, судьба которого быть то божьим, то принадлежащим его противнику. Русск. *божья коровка*, блр. *божая кароўка, богава кароўка*, польск. *boża krówka*, словац. *pánbožková kravička*, болг. *божа кравица* (*кравичка*) и т. п.[100] изображают это насекомое в его принадлежности Богу. На основании полабского обозначения оленя *Deiwa Korwò*(= *dai̯və korvo*), букв. — 'дикая /дивья/ корова', подтверждаемого в точности литовским названием божьей коровки *diẽvo karvýtė* (собств. — 'коровка Бога'; **diẽvo kárvė*), с большим вероятием реконструируется праслав. **divьja & *korva/ *korvъka*, но, учитывая, что общий корень *и.-евр. **dei̯u-* в балтийском сохранил значение 'бог', а в славянском стал означать противника бога, хтоническое существо, Дива, нечто дикое и враждебное человеку, праславянское **divьja & *korva/ *korvъka* как раз и нужно понимать как исходное обозначение к о р о в ы (скота), когда она находится в плену у противника Громовержца. Наконец, божья коровка кодируется и через отсылку к поздней филиации образа т р е т ь е г о (женского персонажа) сюжета «основного» мифа (ср. польск. *Matki Boskiej krówka* и даже просто *Panna Marija* 'божья коровка' из **Panny Mariji krówka*, ср. чеш. *Panny Marie beruška*, что дает повод думать и о реконструкции типа **božьja & *berušьka*).

Другой круг обозначений божьей коровки отсылает к мотиву солнца, иногда божьего, и далее — к мотиву небесной семьи, внутри которой божья коровка соотносится с с о л н ц е м (ср. в.-луж. *bože słónčko* 'божья коровка', укр. *сóнечко, зазулька-сонечко, божа зазулька*, блр. *сонейка, солнышко*, чеш. *slunečko, slunečko sedmitečné*, в.-луж. диал. *słynčko*, ср. также нем. *Sonnenkälbchen* и др., и особенно эвентуальное обозначение божьей коровки в сербском фольклоре как *сӯнчевић*, т. е. 'сын Солнца').

Эти примеры существенно уточняют семантическую мотивировку обозначения этого насекомого как солнышка (маленькое летающее насекомое выпуклой округлой формы, обычно красного или желтого цвета) и то место

«основного» мифа, с которым связан образ солнца-божьей коровки. Конкретно речь идет о сюжете «небесной свадьбы», на подробности которой наиболее полно указывают данные балтийской мифопоэтической традиции. Особенности балтийской версии, подтверждаемые и более скудными славянскими данными, состоят в том, что в ней участвует Громовержец *Perkū́nas-Pērkōns* или Бог, Божий сын (*Dievs, Dieva dēļs*), соответственно чему иногда появляется не само Солнце, а Солнцева дочь или дочери (*Sáulė, Saule; Saulės dukterys, Saules meita*), причем орудием наказания нарушителю брака выступает обычно именно Громовержец, и в том, что нарушителем брака оказывается, как правило, Месяц (*Mė̃nuo, Mēnesis*, ср. русск. *Месяц*), а не женский персонаж, как это засвидетельствовано большинством традиций. Тем не менее женский персонаж и его «энтомологическая» перекодировка (*со́нечко, bože słóněko* и т. п.), ассоциируемая с положительным началом (божья коровка связана с Богом, приносит детей, помогает разыскивать стадо [т. е. как бы дублирует один из основных мотивов, связанных с Громовержцем], предупреждает об опасности, предсказывает человеку урожай, срок его жизни, покровительствует влюбленным и т. п.), до известной степени сохраняет следы тех трансформаций, которые произошли в мифе с отрицательным женским персонажем, изменившим своему мужу Громовержцу. В этой связи характерен и сам мотив (содержащийся в мифе, правда, обычно имплицитно) превращения жены Громовержца Солнца в солнцеподобное насекомое (божья коровка как «солнышко») при аналогичном мотиве в ряде других традиций, где согрешившая жена превращается во вредоносное насекомое или сама порождает их (комары, мухи, москиты и т. п.). Сами же эти насекомые трактуются как «превращенные» дети низринутой жены Громовержца (семь точек на теле божьей коровки — *septempunctata* — семь уколов от поражения семью стрелами Громовержца, и они отсылают к семи грехам и семи наказаниям, сопровождавшим рождение семи сыновей). В этом же кон-

тексте нужно рассматривать и опаленность божьей коровки, едва спасшейся от небесного огня (ср. популярное детское обращение к божьей коровке: *Божья коровка, / Улети на небо, / Принеси нам хлеба, / Черного и белого / Только не горелого* <...>), при обычном мотиве поражения огнем-молнией жены Громовержца[101]. Еще очевиднее эта тема наказания огнем выступает в ряде фольклорных текстов (в частности и прежде всего — детских; ср. в вырожденном виде игру в горелки), построенных по следующему принципу: божья коровка, лети домой, твой дом в огне, твои детки горят..; ср. н.-луж. *slyńčko, slyńčko, letkaj domkoj, twoja budka se pali, twoje źiźetka plaku* (ср. о заходящем солнце в.-луж. *słóńčko w boži domčk dźe*)[102]. Мотив горящих детей, наказанных за грех матери («несвои» дети) или за нарушение какого-либо иного запрета, хорошо известен как в ряде версий «основного» мифа, так и в детском фольклоре (в вырожденных формах), в некоторых художественно-литературных текстах с глубоким архетипическим слоем[103].

Сказанного до сих пор о божьей коровке достаточно, чтобы восстановить в общих чертах схему соответствующей версии «основного» мифа с ее участием, хотя это общее в целом ряде случаев получает уточнение и дальнейшее развитие при обращении к деталям. Здесь можно отметить лишь три случая. Первый относится к именам божьей коровки (диахронически жены Громовержца и матери детей) и имени сына ее, служащего в свою очередь обозначением божьей коровки в ряде традиций. Ср. соответственно: лит. *diẽvo marytė* ‘божья коровка’ (букв. — ‘божья Мариюшка’), кашуб. *panna Marija, Marianna, Marianka (panka), marianna, marianka, marinka, marịonka, marịuŋka, mar'inečka; panna, panienka, panieneczka* и особенно *mora* (собств. — ‘чаровница’, ‘дух’, ‘мора’), *morówka, moróweczka, pańenka morȯvečka* и т. п., отсылающие к отрицательным женским образам Мары, Моры, Марены, Морены и т. п.[104], принадлежащим уже к персонажному уровню мифологической системы и относящимся, несомненно, к праславянскому наследию.

В т о р о й случай связан с таким обозначением божьей коровки, которое делает вероятной реконструкцию образа с ы н а божьей коровки (исходно — жены Громовержца), ср. такие представленные в довольно компактном литовско-белорусско-польском ареале наименования божьей коровки, как лит. *petrēlis* (но и *petrēlė*) или блр. *пэтрык, пэтрик, пятрок, пятрук, пятрусь, пэтро, пятро, пытро, петра-паўла*, не говоря уж о многочисленных и по-разному гибридизированных формах типа *пэдрык, вэдрык-пэдрык, пэтрик-ведрык, цэдрык-пэдрык, подэрко, федарка, бэдрык, вэдрык, бобрык* и т. п., или польск. *patrunelka, pietruška, patronka, patrónka, patroneczka* и др. (на них, конечно, оказало влияние и слово *biedronka* 'божья коровка', от *beran*), которые имеют своим источником, несомненно, имя Петра. Такое кодирование и божьей коровки, и растения петрушки (*petroselinum*), и куклы «петрушки» мифологически обусловлено тем, что в определенную эпоху именем *Петр-Петрушка* стал кодироваться образ младшего сына Громовержца (обозначение божьей коровки как *петра-паўла* посредством христианской образности и именослова моделирует ту двойственность, точнее, сомнительную парность, которая неотделима от разных трансформаций потомства Громовержца и его жены, ср. *Иван-да-Марья* как персонажи купальных празднеств и как парный цветок, в который они были обращены за нарушение запрета — инцест, как образы огня и воды).

Т р е т и й случай относится к «божьекоровкиным» текстам, представляющим собой диалог, где явные вопросы предполагают и ответы, т. е. к тем же самым вопросо-ответным структурам, которые характеризуют, как об этом уже говорилось выше, ядро «основного» мифа. Ср. блр.: *Божая кароўка, / Дзе мая свякроўка? / Ці ў левым баку, / Ці ў правым баку, / Ці ў жоўтым* пяску? и подобный же текст, обращенный к божьей коровке *Пятру*[105]. Сама тема таких текстов — д о ж д ь или погода (солнце как небесный о г о н ь) — актуализирует две основных характеристики-действия Громовержца, что и

оправдывает обращение вопрошающих о погоде к сыну Громовержца: он, «бажок», имеет доступ к отцу, «богу». Наконец, имея в виду вопросо-ответную диалогическую структуру, можно высказать предположение, что сама пара Громовержца и его жены из «основного» мифа отражена в преобразованном виде и косвенно в гаданиях, в вопросах о женихе и невесте, о будущем браке и т. п., с которыми обращаются именно к божьей коровке с ее удачно-неудачным опытом брачной жизни. Ср. блр. *Пятро, куды я замуж пайду? — Пётра-Паўла, скажи праўду, скажи мнв, дзе мой мілы, у якой старане? — Пэтрык пасадзяць на руку і паказваюць направа і налева, у які бок паляціць, у той бок замуж выйдзе* и т. п.[106]. Сам выбор имен Петра и Марии в поздних версиях «основного» мифа, возможно, хотя бы отчасти, обусловлен формой более ранних вариантов имен Громовержца и его жены — **Per(k)-(> Петр*) и **Mar-* (> *Мария*)[107], подвергшихся христианизации.

Мифопоэтический образ божьей коровки, несмотря на то, что в его подоснове лежало обозначение отрицательного персонажа, по заслугам наказанного Громовержцем, оценивается в целом положительно, и само обозначение насекомого или божьего, или солнечного подтверждает эту оценку. Возможно, что компенсацию утраченного отрицательного образа нужно видеть в стрекозе, насекомом, безусловно мифологически отмеченном, причем отрицательно (ср. его связь с водой), неприятно угрожающем и агрессивном. Божьей коровке как божьему насекомому стрекоза в разных культурно-языковых традициях противопоставляется как чёртово насекомое или связанное с ведьмой и другими отрицательными персонажами. Такова стрекоза в балтийской традиции, как это насекомое видится в свете языковых данных: стрекоза — «чёртов конь/коник» (ср. лит. *vélnio žirgas, -ẽlis, vélniažirgis, vélnio arklỹs* и т. п.), «конь Лаумы» (*laũmžirgis, laumės žirgas, -ẽlis* и др.) при том, что Лауме — один из бесспорных вариантов жены Громовержца, деградировавшей до ведьмовского уровня, и

«конь ведьмы Раганы» (*rãganos žirgẽlis, ragánžirgis, rãganos arklỹs, -iùkas* и т. п.), но особенно характерно, что стрекоза — животное Громовержца Перкунаса (*perkū́no žirgẽlis, perkū́no arkliùkas*, букв. — 'Перкунов коник'), и что другое его насекомое — клещ, обозначаемый как «Перкунов козел» (*perkū́no ožỹs*)[108]. При неполной ясности этимологии русск. *стрекоза* трудно сомневаться в том, что это слово подверглось табуистическим сдвигам и трансформациям, и что, вероятно, элемент *коза* и здесь отсылает к кругу животных некоего персонажа, позже осмысленного в отрицательном плане (нужно напомнить, что козел был жертвенным животным славянского и балтийского Громовержца, о чем, в частности, свидетельствует вырожденный обряд вождения козы, распространенный в Словакии, Польше, Белоруссии, Украине: ряженый старик-вожак водил козу, пел благопожелания хозяину дома — *Где коза ходит, / Там жито родит* <...>; всё это сопровождалось звоном бубенцов, музыкой, нарочитым шумом, имитирующим гром; оканчивалось тем, что старик-вожак с возвышенного места стрелял из лука в козу и поражал ее, после чего она оживала и кланялась старику и зрителям, ср. сходный обряд «туронь»)[109].

Как бы ни объяснялось слово *стрекоза* этимологически и, в частности, первая его часть, совместные показания литовских названий этого насекомого и его славянских обозначений (ср. блг. *водно конче*, макед. *водно коњче*, с.-хорв. *вилин коњиц*, чеш. *koníček*, польск. *konik polny* и т. п.) отсылают к теме коня или козла, и поэтому с этой стороны образ «козы» в слове *стрекоза* представляется вполне обоснованным; элемент *стре-* допускает разные (в том числе и достаточно правдоподобные) объяснения, но во всяком случае он отсылает к чему-то противоположному «божьей» сфере, к которой относится божья коровка. С.-хорв. *вилин коњиц* при лит. *vélnio žirgẽlis* скорее отсылают к мотиву чёрта, ведьмы, существа нижнего мира, что позволило некогда связывать *стре-* со *Стри-богом*, который с наступлением христианства мог осмысляться как представитель нижнего мира. Но так

или иначе выстраиваемая пара «конь Перуна»: «конь (или козел, коза) чёрта» (реально — стрекоза, с которой связаны хаотически непредсказуемые движения [ср. *стрекáть* 'прыгать', 'дергаться'], резкие, трескучие звуки [ср. *стрекотáть*, *стрекáть* 'издавать неприятные звуки'], болезненные ощущения от жаленья-укола [*стрекáть* 'жалить', 'колоть']; внутренняя форма обозначения стрекозы в ряде языков содержит семантический элемент «игла», ср. также *стрёк* 'овод' и др.), кажется, имеет все основания рассматриваться как сколок персонажного фрагмента «основного» мифа.

И еще один пример, когда «анимальный» образ выступает как трансформация персонажей и функционально-мотивной структур «основного» мифа. Речь идет о мифопоэтическом образе бобра, рассмотренном в контексте этого мифа особо[110]. Поэтому здесь «бобровая» ситуация будет обозначена лишь в самых общих чертах. Три темы в связи с бобром привлекают преимущественное внимание.

Первая — амбивалентность и/или (в несколько ином ракурсе) двуприродность бобра и соответственно этому его посредническая функция (бобр как медиатор). Его характеризует свойство (способность) быть в двух локусах, в двух состояниях, что и объясняет парадоксальную роль бобра как мифологического образа и как териоморфного классификатора. Бобр характеризуется как хтонический и уранический, нижний и верхний, черный и светлый, водный и огненный, водный и земной, разрушающий и созидающий, ленивый и трудолюбивый, аскетически-бедный и преизбыточествующе-богатый, не способный к продолжению рода и обладающий особой сексуальной силой и т. п.

Вторая тема, связанная с бобром, — его демиургическая деятельность (строительство «бобрового» космоса — домиков, амбаров, запруд, «шлюзов», каналов, туннелей и т. п.), в основном его «мелиораторство», «рытье земли» и «рубка леса», в существенной мере определяющие исключительную роль бобра в биоценозах.

И, наконец, третья тема — связь с «основным» мифом. Формула последней — **bobrъ* (**bebrъ*) (Subj.) & **gъnati/ *žęti* (Praedic.) & Obj. (берег, деревья и т. п.) и **bobrъ/bebrъ* (Obj.) & **gъnati/ *žęti* (Praedic.) & Subj. (бог, в частности Громовержец, охотник, хищник); ср. также **bobrъ* (**bebrъ*) (Obj.) & **(u-, za-) biti* (Praedic.) или **bobrъ* (**bebrъ*) (Obj.) & **loviti* (Praedic.), хотя в этих конструкциях и бобр может выступать как субъект действия. Такие клише, как *бóбровый гон, гнать бобра* (ср. *егда же и* [его, бобра. — *В. Т.*] *ижденоуть ловци* <...> *аще паки поженеть и дроугии ловецъ* <...> — «Физиолог» — «О бобру»), ст.-белор. *боброгонъ, боброгонь* «ловля бобров» (см. Гистар. слоўн. мовы. 2, 1983, 86) в сочетании с другими данными позволяют выдвинуть предположение, что в одном из вариантов сын Громовержца был обращен им именно в бобра за преступление «сексуальной» нормы, в частности (а может быть, и по преимуществу) в отношении собственной матери, являющейся, естественно, женой Громовержца. Реконструируемая «нижняя» родословная бобра (точнее, «пра-бобра») объясняет его сверхсексуальность и идею жизненной силы и плодородия, с ним связываемую. Реконструируемая же «верхне-небесная» его родословная в известной степени объясняет черты сходства бобра с небесным Отцом и прежде всего его «демиургизм» (*Castor fiber*). Одно из основных занятий бобра — ныряние, и оно как раз из числа самых распространенных способов творения вселенной. Данные индоевропейского фрагмента «бобровой» мифологии еще определеннее говорят о связи бобра с сюжетом «основного» мифа, что становится более очевидным при анализе персонифицированного бобра (в реконструкции) Кастора, как и его брата Полидевка.

Печальная участь бобра, уготованная ему сюжетом «основного» мифа и — увы! — реальной ситуацией охоты на бобра, приведшей к быстрому исчезновению бобра на огромных территориях, где он еще недавно водился в изобилии, подтверждается на материале «боброго» фрагмента славянских языков и «бобровых» текстов фоль-

лорного происхождения еще двумя мотивами, связанными и с мотивом убийства бобра и между собой. В мифопоэтическом сознании бобр не только деловит, работоспособен, промыслителен, не только крепкий, запасливый, бережливый хозяин и разумный организатор, но и мудр и, если угодно, «человекосообразен»: он понимает язык людей и знает о своем будущем. Поэтому-то он и *плачет* перед убийством, зная, что его мех пойдет на шубу (или воротник) невесте, которая достанется другому, а не ему, бобру, «маладзенькаму жанішку». На основании таких формул в «бобровых» текстах, как русск. *плакать, как бобр* (*лить слезы как бобр*), блр. *плача, як бабёр* (*слезы, як у бабра*), польск. *płakać jak bóbr*, слвц. *plakat' ako (jak) bobor* и т. п. восстанавливается праслав. **bobrъ* (**bebrъ*) (Subj.) & **plakati* (**liti & *slьzy*), с одной стороны, а с другой — праслав. **šiti & *šuba* (Obj.), хотя это слово считается заимствованием, и **vortьnikъ* (Obj.). ср. русск. *воротник*, с.-хорв. *овратник*, *оковратник* и т. п. (осторожнее сказать, что речь могла идти о некоей верхней одежде из меха бобра, включая сюда и шапку, или с бобровой опушкой). И еще одна формула из «бобрового» текста, соотносящая *бобра* и *добро*, может быть восстановлена на основании двух типов речений с единым (по сути дела) смыслом, в которых оба члена образуют рифму (ср. русск. *кто д о б р, тому и б о б р..., убить б о б р а — не видать д о б р а*, блр. *хто заб'е б а б р а, таму не будзе д а б р а*, польск. *jak masz b o b r a, to sprava d o b r a* и т. п.). Условные варианты — праслав. **bobrъ & *dobrъ* (**kъto* | **jestь*| & *dobrь* $\supset$ **tomu* | **jestь*] & *bobrъ*), **u-biti & *bobra* $\supset$ *ne vidati & *dobra* и т. п.

Точно так же, как «анимальные» версии «основного» мифа, существуют и его «вегетативные» версии. Героем одной из них является л ё н, что особенно отчетливо видно на основании данных балтийской традиции, но отчасти и славянской. В этих традициях легко обнаруживается тенденция к антропоморфизации льна: «тексты льна» говорят о его голове, волосах, бороде, даже сердце; когда его вяжут в снопы, ему нередко придают человеко-

образную форму, но главное даже не в этих внешних сходствах с человеком, а прежде всего в том, что лён подвергается страшным испытаниям-мучениям (ср. особый мотив мучения льна), и он, подобно человеку, испытывает страдания. Тема этих мучений-страданий в «текстах льна» — как объективных (когда автор текста или его исполнитель рассказывает о льне в третьем лице, как бы со стороны), так и субъективных (когда лён сам рассказывает о себе и о своих страданиях), — рассматривается специализированно и очень подробно. После того как лён посеют и он созреет, его рвут, вяжут в снопы, обдирают (так называемые «головки», обезглавливание), бросают в воду, долго мочат, вынув из мочила, разбрасывают и подвергают действию солнечного жара, засовывают в печь и, подвергая действию скрытого огня, сушат вторично, потом трут, счищают, скоблят, расчесывают его[111]. Эти мучения так страшны, что даже чёрт не может вытерпеть этих мук (ср.: *Nė velnias negali lino mūkos iškentėti*, — говорит литовская пословица, и эта связь «мук льна» с *Vel*-персонажем весьма показательна — тем более что и сам этот персонаж претерпел от Громовержца страшные мучения). Весьма вероятно предположение, что в этом мотиве «основного» мифа лён не более чем заместитель *Vel*-персонажа, поскольку и лён хтоничен, и эта его особенность постоянно подчеркивается (ср. в русских загадках о льне: *В землю ушел <...>, в сыру землю шел.., Из земли вырастаю...* и т. д., см.: Загадки, № 2095–2097, 2103 и др.). Также обнаружимы в «льняной» версии мифа и следы женского персонажа: прежде всего это девица, выращивающая и обрабатывающая лён, ответственная за весь льняной цикл от начала до конца — от «посеяла» до «расчесала», «спряла», «выткала», «выбелила» (речь ведется от первого лица девицы, которая является и исполнительницей «льняных» песен). Более того, лён сеют и в конце концов изготавливают из него одежду для невесты, для свадьбы — *Выращивай, Боже, ленок!/ На долюшку девицы*, — поется в песне, и главный символ невесты свадебный венок — непременно льняной. Более скрытым

оказывается образ того, кому соответствует Громовержец, и тем не менее испытание-мучение льна водой и огнем, конечно, намечает связь льна (и девицы) с образом Громовержца, по крайней мере в реконструкции[112].

Совокупность сведений о грибах в славянских традициях, включаемых в более широкий «грибной» контекст, намечаемый другими традициями, дает основание предполагать, что и «грибная» мифология отсылает к некоторым мотивам и персонажам «основного» мифа. Прежде всего отчетлива связь грибов, особенно их появления и усиленного роста, с громом и молнией, грозой; живо представление, что грибы возникают там, куда ударяет молния; иногда подчеркивается, что особенно благоприятствует грибам «четверговая» гроза. Неслучайны также наименования грибов, как словен. *molnjena goba*, русск. *громовик, дождевик* и т. п. Особенно обильный урожай грибов в русской традицией связывают с христианским праздником, приходящимся на Титов день, 25 августа, когда в самом разгаре молотьбы и «грибные» грозы. Тит, грибы и молотьба связываются в народном представлении в один узел, ср.: *Иди, Тит, молотить* <...>; — *Святой Тит грибы растит*; — *Грибы грибами, а молотьба за плечами* и т. п. Учитывая генетическую связь обозначений молотьбы и молнии, которые восходят к одному общему источнику и.-евр. **mel(ə)-t-* : **mol(ə)-t-* (праслав. **molt-* : **mъl-t/d-ьn-*), и то, что и молотьба (освобождение зерна от колосьев с помощью цепа) и удары молнии, представляющие собой ту же молотьбу (освобождение грибов из земли с помощью молнии), равным образом имеют отношение к плодородию в растительном царстве, приходится признать, что обе эти «работы» Тита на определенном уровне сливаются в единое дело — увеличить плодородие, урожай с помощью этой «двуединой» молотьбы и что Тит — не более чем замена Громовержца, ранее выступавшего в этой схеме. В сибирской былине «Данилушко Игнатьич и Тит», где описывается поединок Тита с его сыном, чье «огненное» отчество *Игнатьич* (: *ignis*) указывает на огненность самого Тита, отца Данилы, обозначена и более непосредственная

связь Тита с горой: *Подымалась туча, грязь великая / <...> / Подо мною, под Титом, / Сорок королей, сорок королевишен / <...> / Еще сам я Тит, Тита брата зверь* <...>[113]

В контексте «основного» мифа грибы могли бы пониматься как «превращенные» дети Тита (многоплодность органически связана с этим образом), свергнутые с неба за некую вину и ставшие принадлежностью хтонического царства (отсюда — подчеркивание связи грибов со змеями, червями, лягушками, мышами, вшами); особая выделенность мухомора (*Amanita muscaria*) объясняется тем, что в целом ряде традиций он используется как сильное галлюциногенное средство; именно с мухоморами преимущественно связан Громовержец, и знак этой связи — красный цвет мухомора, его как бы опаленность. Отзвуки поединка с Громовержцем в трансформированном виде можно видеть в представлениях о связи грибов с войной (много грибов — к войне), ср. стандартное речение, отсылающее к баснословному прошлому — *Это было при царе Горохе, когда грибы воевали*. Когда рождается много мальчиков, народная молва расценивает это тоже как знак приближающейся войны, и в этом отношении с мальчиками и с грибами связывается один общий смысл (возможно, отчасти об этом свидетельствуют названия грибов — *васюха, иванчик* и др., ср., впрочем, и «женскую» грибную номенклатуру — *матрена, окуля, арина, дуня* и т. п.; вместе с тем ряд видов грибов своими названиями отсылает к теме скота, ср. *коровка, овечка, бык, бычок, волуй, козел, козленок, свинушка* и т. п.). Противопоставление грибов по принципу «мужской» — «женский» также объясняет еще один важный аспект «основного» мифа. Отражение элементов «основного» мифа в «грибной» мифологии не вызывает сомнения, но в отличие от праславянского «текста льна», который в основных своих звеньях доступен реконструкции, «грибная» версия, в целом ряде содержательных узлов бесспорно относимая к старому культурному наследию, едва ли может быть реконструирована до текстового и языкового уровней.

В еще большей степени сказанное относится к некоторым другим «вегетативным» версиям, в которых выступают элементы явно позднего происхождения и к тому же заимствованные из культур иного круга. Речь идет о перце и петрушке, чьи названия так или иначе провоцируют ассоциации с названиями персонажей «перунова» круга, ср. с.-хорв. *пäпар, päprikaš, papreš, pepriš*, болг. *пипер* и т. п., словен. *pŕpər, péper*, ц.-сл., др.-русск. *пьпьрь* и т. п. при с.-хорв. *прпоруша, преперуша*, болг. *пеперуна, пеперуда* и т. п., особенно если учесть настойчиво подчеркиваемую связь с именем *Петр* (в ряде примеров относимым к апостолу) в случае петрушки с несомненностью, но нередко и в связи с перцем, который может персонифицироваться и именоваться *Петром*, подобно румынскому сказочному персонажу *Pipăruş Petru*, выступающему как мальчик с пальчик. Персонаж этого типа (мотив «пальчика» отсылает к обозначению громовых стрел, ср. польск. *palec, pałuszek piorunowy, boży, Pana Jezusa, czarta, diabli* и т. п.) генетически восходит к образу младшего сына Громовержца, выдержавшего испытание и спасшего себя и братьев от смерти, замышленной для них отцом (родителями). Ср. мотив «мать Петра падает с неба» (АТ 804).

В свете этой «звуковой» связи происходило и дальнейшее осмысление образа (красный и черный цвет, удлиненная коническая форма, жгучесть, быстрый рост и т. д.). Петрушка (*Petroselinum sativum L.*) предполагает исходное имя *Петр*, обыгранное с установкой на уменьшительно-пренебрежительную или даже уничижительную оценку. Персонифицированный вариант растения — маленький Петр, как бы сын большого Петра-отца, Петр Петрович. Таким характеристикам петрушки, как сильно удлиненная, но неправильная форма, недостаточная твердость (в отличие от хрена), белый цвет, небольшая пряность, нахождение плода в земле и т. п., отвечает и сниженный образ Петрушки в известном типе представлений на гуляниях, например на Масленой. Он мал ростом и тонок, у него пронзительный, тонкий голос, на

голове длинный, острый, конический колпак красного цвета. Петрушка неприлично подвижен и издерган, его постоянно бьют, валяют (ср. *валять петрушку* и символическое значение валяния); он часто проваливается под землю (связь с «нижним» миром), и его, как овощ, вытаскивает за колпак. Петрушка — неудачник, страдательное лицо в треугольнике Петрушка — Танцовщица (Катерина) — Соперник (Арап, Турка и т. п.), изоморфном известным персонажам итальянской комедии масок и воспроизводящем персонажную схему «основного» мифа — Громовержец (**Per-/*Pe-per-*): его жена: соперник/противник. Показательно, что жена Петрушки носит имя *Маланья Сидоровна* (ср. выше *о царице Маланьице : молния*; отчество отсылает к Сидору как сниженному образу Громовержца, мужа Маланьи). Обращение к сфере анекдотов, скороговорок, нелепиц и других видов низовой комики еще более расширяет тему Петра[114] как вырожденного образа своего прототипа, очень далеко от него ушедшего (ср. выше о «петровских» именах в мифологии божьей коровки).

Разумеется, сходную картину можно наблюдать и в «антропных» (по преимуществу) версиях «основного» мифа, отраженных в образцах славянского эпоса, прежде всего в мифологических и/или «квази-исторических» песенных преданиях и в богатырской сказке (в данном случае осторожнее было бы говорить не о версиях «основного» мифа, а об общем круге мотивов и персонажей, имеющих тенденцию к циклизации в сюжет). Общая персонажная схема таких текстов включает в себя основного героя, женский персонаж и Змея. Отношения, в которых они могут быть, очень различны. Во всяком случае «змеиное» начало или, по меньшей мере, связь с ним характеризует и основного героя и женский персонаж, «антропность» которых поэтому до известной степени ограничена как раз их прикосновенностью к «змеиному» началу. За змееборчеством нередко узревается не переработанная полностью «змеиность», а женский персонаж и сама его тема соединяют «антропное» со «змеи-

ным». Мотив необыкновенного зачатия героя (в частности, от Змея или вилы, ср. «Краљ Вукашин хвата вилу и жени се њоме»), о котором можно судить по таким текстам, как былина о Волхе Всеславьевиче или песня «Милош Обили змајски син» (в ней, кстати, говорится о семи юнаках-змеевичах — помимо Милоша Обилича Змей Огненный Вук, Реля Бошнянин, Банович Секула, Банович Страхиня, Лютица Богдан и кралевич Марко) и целому ряду других, мотивы чудесного рождения героя и его быстрого роста, выбора коня и приобретения оружия, брачного поединка (ср. рассказ матери Сокольника сына о первой встречи с его отцом), сватовства, оборотничества и т. п.[115], в сумме позволяют восстановить достаточно полную схему сюжета, весьма близкого к «основному» мифу, но с переменными персонажами на каждом из трех мест схемы, причем выбор в существенной мере зависит от актуальных исторических реалий (ср., например, соотнесенность в эпической песне «Царица Милица и Змај од Јастрепца» — Вук Караджич II, № 43 и др. — Змея Огненного-Вука с историческим персонажами — князем Лазарем, Милицей, Вуком-деспотом, внуком Юрия Бранковича).

Особый круг составляют «тексты Земли», в связи с которыми реконструируются как целые сюжеты («спор Земли и Неба», «плач Земли» и т. п.), так и мотивы (Земля & стоит, лежит, несет, держит, дрожит, ест, кормит, поит, одевается, растит, терпит, страдает, плачет, радуется, прощает и т. п.) и формулы (ср. **Otьcь-Nebo* & **Mati-Zemja*, **ot-mъkati* & **Zemja* (Acc.), чтобы **trava* & **orsti*; **svęta* & **Zemja*, **božьja* & **Zemja*, **soldъka* & **Zemja*, **bogata* & **Zemja*, **dobra* & **Zemja*, **žirnьna* & **Zemja*, **cьrna* & **Zemja* и др.) о чем см. в другом месте.

IV

Ритуальное происхождение праславянских версий «основного» мифа.
Праславянские тексты календарного цикла.
Тексты «перехода» (встреча Старого и Нового года).
«Авсеневы» песни и колядочные тексты.
Встреча зимы с весной и тексты «второго перехода».
Тексты начала весеннего сельскохозяйственного цикла.
«Ярилины» тексты (Ярила, Юрай, Егорий, Илья).
Тексты-предтечи песен «семиковско-троицкого» цикла.
«Русальские» и «костромские» обрядовые песни.
Песенные «купальские» тексты. — Мотив брата и сестры.
Тексты «жатвенного» цикла. — Тексты жизненного круга.
Свадебные и похоронные («плачи») тексты.
Связь текстов годового и жизненного циклов.
Жизнь — плодородие — смерть

Из анализа разных, большей частью фрагментарных, отражений «основного» мифа становится очевидным его ритуальное происхождение и долгое время сохраняемая связь с ритуалом. Это означает прежде всего то пространственно-временнóе единство, с которым исходно был соотнесен «основной» миф. Эта соотнесенность носила двоякий характер: с одной стороны, описываемое в мифе событие связывалось с этим особым пространственно-временны́м единством, которое как бы и положило начало соответствующему ритуалу, стало его мотивировкой; с другой стороны, само обращение к «основному» мифу в ритуале, воспроизведение его также связывалось с ритуально отмеченным местом и ритуально отмеченным временем, со своего рода «осевым» временем, центром которого был стык Старого и Нового года, на который и приходился «основной» ритуал, которому соответствовал «основной» миф. Эта ситуация предполагает не только актуальность ориентации «основного» мифа на некий пик времени, но и в соответствии с логикой и практикой хранения «основной» информации мифопоэтического содержания рассредоточение ее во времени, прежде всего в календарном, годовом цикле (малый временнóй круг). Вместе с тем, пока связь с ритуалом, ритуальным пространством и временем сохранялась настолько, что она определяла в

основном функционирование мифа, нет достаточных оснований считать сам миф самодостаточным явлением, вполне выделившимся из ритуального целого.

Когда же эта связь ослабла настолько, что возникла угроза полного разрыва мифа с ритуалом, для угрожаемых смыслов мифа потребовалась дополнительная опора, и она была найдена прежде всего в текстах годового цикла, которые подключились (а потом и стали основным средством) к «разыгрыванию» того драматического сюжета и стоящих за ним «основных» смыслов, которые до тех пор «разыгрывались» мифом. Отныне единое и целое хранилось во многом, разном и неизбежно частичном. Целостность сюжета и незыблемость имен персонажей мифа были принесены в жертву ради сохранения совокупности мотивов и возможности спасения персонажей как воплощения функций независимо от сохранения их имен. Более того, возможность мены имен у функционально одного и того же персонажа увеличивала надежность сохранения информации, относящейся не к конкретному имени и потому слишком жестко зависящей от «цельности» и сохранности самого имени, но к с м ы с л у, стоящему за персонажем данного имени. Тексты годового цикла и стали той совокупностью сведений о смыслах, которая гарантировала сохранение самих этих смыслов.

Разные славянские традиции довольно хорошо сохранили тексты календарного цикла, в которых разное и многое настойчиво возвращает к тому единому и целостному «годовому» смыслу, что был некогда достоянием «основного» мифа. Единство годового цикла (как и единство славянских традиций в отношении структуры этого цикла и характера его текстов при всех частных различиях) как раз и держится (имеет своим основанием) на е д и н с т в е основного смысла, синтезируемого из более специализированных и частных смыслов, или — другой аспект — предшествующего всем им и определяющего их. Это основание — главное: только оно может быть признано подлинно внутренним и глубинным. Впрочем, у

текстов годового цикла есть и другие важные, но все-таки не сравнимые со смысловым, основания — природные явления (как небесные, прежде связанные с годовым движением Солнца, так и земные, зависящие от небесных), мена которых образует единую годовую цепь; «работы» земледельчески-скотоводческого цикла; «праздники», связываемые с определенными именами — сначала языческих персонажей, а позже и, вероятно, особенно последовательно христианских святых[116].

Здесь уместно выделить лишь несколько таких узловых точек в годовом цикле, вокруг которых складывались специфические тексты, причем совокупность их также образовывала свой текстовый цикл. Первый такой цикл был приурочен к ситуации смены Старого года (солнечного) Новым, являющейся наиболее драматическим мотивом во всем годовом цикле. Соответствующий ритуал — самый ответственный и самый «сильный», только его удача может спасти от катастрофы и хоть как-то продолжить наследие Старого года в Новом, соединив их тем самым в целое. Этому «переходному» ритуалу (rite de passage) соответствуют многочисленные, как правило, короткие тексты, на основании которых можно восстановить черты мифа «перехода», его структурные особенности, его персонажей. Эти тексты известны во всех славянских традициях, причем сами тексты характеризуются поразительным единообразием на всех уровнях своей структуры. Наиболее общее правило этих текстов, приурочиваемых к началу годового цикла (точнее, трех совмещенных друг с другом специализированных циклов — природно-метеорологического или солнечного [появление «нового» годового солнца и начало прибывания светового дня, пик зимы и холодов], хозяйственного [открытие земледельческого цикла], ритуального [начало «праздничного круга»] [117]), конкретно — к святкам, Рождеству, Сочельнику, Васильеву дню, Новому году и т. п., ср. *коляда, колядка*, но и *щедрівки, виноградье, авсень, авсенюшки* и т. п. Разумеется, внутри довольно монолитной и архаичной схемы существуют варианты,

актуализирующие «свое», особое, частное, но именно через эту вариативность подчеркивающие устойчивость общей основной схемы.

Именно поэтому здесь уместно ограничиться рядом замечаний относительно «частного» варианта колядочных текстов, так называемых «авсеневых» песен. В самом общем виде инвариант сюжета «авсеневых» песен рисуется следующим образом. Некто едет-приезжает или идет-приходит, ища нечто и находя его. Соединение субъекта этих действий с их объектом означает достижение состояния благополучия, которое воплощается в плодородии и его результатах — хлеб, скот, потомство, богатство. Об этом просят и/или высказывают пожелания, чтобы это осуществилось в течение года. «Некто» в «авсеневых» песнях реализуется как, с одной стороны, Авсень, Коляда (коляда), бояре, три брата — годовые праздники, Иван и т. п., а с другой, — *мы*, включающее «автора». Тем не менее нет сомнения в том, что в более широком контексте эти две позиции не что иное, как разные проекции о д н о й и т о й же реальной ситуации, представляемой то «объективно (он, они)», то «субъективно» (мы). Ритуал, к которому привязаны «авсеневы» песни и часть которого они сами составляют, подтверждает всегдашнюю к о л л е к т и в н о с т ь этого «некто», голосом которого в определенных случаях может выступать и «солирующий» автор. Основной вывод из сказанного состоит в том, что все конкретные реализации «некто» суть а л л о - п е р с о н а ж и, что дополнительно подкрепляется их общими предикатами. Эта «субъектно-предикативная» группа, собственно, и составляет экспозицию песен этого цикла. Ср.: *Ехали бояре;* — *Овсей, Овсей, / Шел по дорожке*; — *Овсень, овсень / Ходил по всем* и т. п., с одной стороны, и, с другой, — *Мы ходили, мы гуляли / По святым вечерам, / Мы искали, мы искали* <...>; — *Мы ходили, мы блудили / По святым вечерам* <...>; — *Мы ходили, мы гуляли* / <...> / *Мы искали, мы шукали* / <...> / *Мы нашли...* и т. д.

«Нечто», к чему приходят-приезжают и что ищут-находят те, кто объединяется под субъектом «некто», го-

воря в общем, реализуется как некое благо или место, где это благо находится. Поэтому целевым объектом указанных предикатов является или место нахождения блага (*Иванов двор, Алексеев дом* и т. п.), далее всё сужающееся и конкретизирующееся — дом, терем, горенка, кроватка, перинушка, подушечка, вплоть до персонифицированных образов места сего — *Катенька, свет Ивановна, Маша, Василиса, Матрена, Татьянушка, жена Степана, ягодка красна, клюковка красна* и т. п., или растительные символы, представляющие собой в конечном счете алловарианты мирового дерева («возрастающей опоры»), ср.: *Мы искали, мы шукали / Белую березу. / Мы нашли эту березу / У Хлюстовых на дворе. / На этой березе / Сидела тетеря / <...> / Перышки роняла <...>; — На дубу гнездо свила* <...> и т. п., или же конкретные символы растительного, животного, человеческого богатства-плодородия — хлеб, жито, зерно, лепешка, блин, мясо, колбаса, масло, сметана, мед, дети («детушки»).

Это «годовое» богатство (следует подчеркнуть, что год не только обозначение временно́го цикла или «годового» пространства-мира, но и богатства, прибытка, приплода, в течение этого цикла приобретенного)[118], которое в начале года отправляется искать Авсень и в конце года его находит, тоже называется *авсенем* или *авсеневым богатством*, и поэтому Авсень может с основанием рассматриваться как образ «годового» целого, взятого, возможно, метонимически через фиксацию начала и конца его, совпадающих друг с другом на стыке годовых циклов. Учитывая нередкие в текстах примеры «склеивания» или неразличения Авсеня и Нового года, сто́ит указать на случаи, когда определенно говорится о двух субъектах действия в их взаимосвязи, ср.: *Новый год пришел, / Старый угнал / <...> / Ходи, народ, / Солнышко встречать, / Мороз прогонять*, где говорится о двух годах — Старом и Новом, о конце и начале, о годе, себя рождающем, и годе, себя исчерпывающем, изживающем, «пожирающем», подобно змее, жаляющей свой хвост, и Земле, каждый год, весною, возвращающейся к

самой себе (архаичный мотив «авторефлексивности» в варианте самопорождения, рождения себя и себе подобного из самого же себя). Эта возвратность без особого труда распознается и по фрагментам типа *Кому ж, кому ехать / По тому мосточку? / Ехать там овсеню / да Новому году*, в реконструкции — **Авсеню да Новому году*, что допускает две интерпретации: или Старому и Новому году, из которых один кончает свой путь, а другой начинает, или Новому году и неотделимому от него Авсеню.

В этих рамках, между Авсенем первым и Авсенем вторым или Авсенем персонажем-субъектом и авсенем-благом, объектом, соединяемыми общими предикатами, располагается содержательное пространство типовой «авсеневой» песни. Оно упорядочивается двояко: во-первых, расчленением на «эпическую», изъяснительно-сообщающую и «апеллятивную», призывно-понудительную части, причем первая как бы подготавливает вторую, мотивирует ее; и, во-вторых, расчленением этого пространства мотивно-тематическими блоками, общее число которых невелико и довольно стандартно — путь, рубка дерева (сосны), мощенье моста, приезд, поиск, нахождение, двор, дом, горница; носители блага, его «породители»: он, она, свадьба, бракосочетание, залоги благого прибытка; призывание его, объявление реакции просящего на выполнение просьбы и на отказ и т. п. Дуальная организация текста «авсеневых» песен, двойственность жанровой природы и стиля, альтернативность исхода ритуала и его результатов в зависимости от двух противоположных типов поведения, наконец, нередкое раздвоение основного персонажа песен и того, что им символизируется, — всё это соответствует той ситуации промежуточности, переходности, пороговости и связанной с нею неопределенности, которая характеризует сам дух ритуала смены Старого года Новым, и присутствие этого духа обнаруживается на разных уровнях структуры текста «авсеневых» песен. В связи с ритуальной ситуацией, находящейся за «авсеневыми» песнями, особенно важными нужно признать мотивы, отсылающие к образу ми-

рового дерева, вертикальной связи с небом и Богом, преобразуемой в горизонтальную связь с земным благом и человеком, в своего рода м о с т, перейдя через который человек обретает свое «годовое» благо, ср.: *Ехали бояре, / С о с н у срубили, / Дощечку пилили / <...> / М о с т о ч е к мостили, / Сукном устилали, / Гвоздьми убивали / <...> / Кому же , кому ехать / По тому мосточку?..*

Принимая во внимание высокую степень лексической «монотонности» и элементарность морфологической и синтаксической структуры «авсеневых» песен, проблема реконструкции ядра схемы этих песен не представляется слишком сложной и в ряде случаев может быть решена даже на текстовом уровне. При этом нужно помнить о существовании двух «подструктур» в схеме «авсеневых» текстов, в конечном счете соотносимых с отмеченным выше дуализмом, прослеживаемым на разных уровнях текста. Если говорить о м о р ф о л о г и ч е с к о м уровне, то критерием, позволяющим различать эти «подструктуры», выступают формы наклонения: в одном случае — индикатив, в другом — императив, оптативно-сослагательные формы и их эквиваленты. Первые характеризуют эпически-сюжетную часть, вторые — ритуально-просительную (просьбы, требования, мольбы, заклинания). Характерная структура п е р в ы х — Subj. в 3-м лице & Praedic. Praes. v Praet. (*Авсень шел по дорожке*; *Ехали бояре* и т. п.)[119]. Структура в т о р о й части схемы (просьбы, мольбы о даянии по принципу *do ut des*) определяется «условными» формами — чаще всего императивами, нередко в виде целых серий и в соотнесении с звательными формами и с выровжденными их результатами в виде междометийных комплексов, восходящих к имени Авсеня, с одной стороны, и с обозначениями «объектного» круга — с другой. Типичный текст «авсеневой» песни состоит из трех частей (если включать и начальный рефрен) — рефрен, эпическая часть или ее результирующая экспозиция («картинка») и просьба-пожелание. Ср.: 1) рефрен (*Овсéнь, овсéнь, / Боý овсéнь!)* & 2) / «картинка» (ходили, искали, нашли *середи Москвы / Воротá красны Алексеева*

двора) & 3) / просьба-пожелание (*Уж дай тебе, Бог, / Зароди тебе Господь, / Чтобы рожь родилáсь, / На гумно свалилáсь* (здесь характерна контаминация 2-го и 3-го лиц: формы императива 2-го лица *дай*, *зароди* выступают в значении 3-го лица, чему отвечает Nom. Sg. *Бог, Господь* вопреки ожидаемой и, видимо, реконструируемой звательной форме — *Боже! Господи!).*

Так уже на морфологическом уровне вырисовывается костяк схемы, которая заполняется в конкретных «авсеневых» текстах, отсылая к прототипу схемы следующего вида: некто ехал, увидели сосну, ее срубили, пилили, кололи, мостили мост (в соответствии с призывами *берите топоры, рубите, колите, мостите*); когда всё это было сделано, спрашивали, к о м у ехать по этому мосту (или к о м у этот мост); естественно предположить, что после выяснения этого вопроса (Авсеню, Новому году, Петру, Василью) каждому из этих персонажей предлагалось ехать по мосту, и не исключено, что это предложение — в продолжение целой серии — также формулировалось в императиве — _*Авсень! поезжай по тому мосточку_. Наличие «ответного» соответствия (*Ему ехать*) позволяет с основанием видеть в этой конструкции дательный «необходимой цели» с вероятным значением «ехать, чтобы брать невесту, жениться» *(Ему брать ли не брать?)*: женись, бери или да женится, да возьмет!

В результате достаточно надежно восстанавливается общая схема «стандартного» текста «авсеневых» песен, в которой поздними, индивидуально отражающими данные более поздних славянских традиций являются в основном лишь «ономастические переменные». Заслуживает внимания, например, такой тип реконструкции синтетической схемы:

(Ой!) Авсень, Авсень — _*Novъ(jь)_ & _*godъ_ & _*pri-sь(d)lъ_ & _*Starъ(jь)_ & _*godъ_ & _*u-gъnalъ_ (_*u-šь/d/lъ_) — _*dervo_ (_*sosna_) & _*stojitь_ & _*dervǫ_ (_*sosna_) & _*rǫbite_ & _*mostъ_ & _*mostite_ & _*komu_ & _*jěxati_ (_*jaxati_) & _*po tomu mostu_ (_*po tomь mostě/u_)? & Авсеню (_*Novomu godu_) & _*jěxati_ (_jaxati_) & _*po tomu mostu_ (_*po tomь mostě_)[120] — _*xodili_ &

**jьskali* & **našь(d)li* & Иванов & **dvorъ* & **na dvorě* & **tri* & терема & **světьlъ* & **měsęcь* ≡ Иван-господин & **krasno(je)* & **sъlnce* ≡ Паладьюшка & **čęstъ(ji)* & **zvězdy* ≡ детушки — **kъde* & хозяин (Иван-господин)? & **doma* — **dajь* & **Bože!* & **mlinъ*[121] & **pirogъ* & **kyšьkǫ* & **kъlbasǫ* & **svinǫjǫ* & **nožьkǫ* & **korvъkǫ* & **maslьnǫ* & **golvъkǫ* — чтобы (да) & **vedli sę* & **orbęta* & **telęta* & **(j)agnęta* & **žerbęta* & **porsęta* & **kozьlęta* & **ǫtęta* — **(po-)dašь* & **konьka* & **rodišь* & **synъka* & **ne* & **(po-)dašь* & **konьka* & **ne* & **rodišь* & **synъka* (вар. — **rodišь* & **děvьcǫ*) & **rodi sę* & **rъžь* & **gǫsta* & **kolsъkъ* & **gǫstъ* — Авсень, Авсень![122]

Разумеется, эта схема может быть дополнена и целым рядом более частных вариантов, иногда отмеченных в одной только традиции, но все-таки претендующих на то, чтобы быть своего рода праславянским «текстовым» диалектизмом, но в более полном учете «частных» реконструкций этого типа здесь нет необходимости. Зато существенно отметить некоторое очень важное диалогическое вопросо-ответное ядро, представленное в ряде колядок и снова возвращающее нас к тем же самым основоположным структурам, о которых уже не раз говорилось и которые отсылают непосредственно к ритуалу, в частности и к свадебному, где подобные диалоги представителей брачащихся сторон очень распространены. Такие вопросо-ответные диалоги-состязания, которые в карнавализованной атмосфере колядования обнаруживают тенденцию к комизации и даже к абсурдности («нелепицы», «небывальщины»)[123], в своей основе вполне серьезны и, более того, для жанра колядок (и не только для него) основоположны, что видно из анализа того, в каком месте колядки эти структуры появляются. Нетрудно заметить, что они предшествуют описанию ритуала в колядках и/или описанию успеха, который сулят колядовщики хозяину дома. Иначе говоря, успешное в соответствии с правилами, проведение такого диалогического состязания-прения образует, видимо, необходимое условие для того, чтобы ритуал состоялся вообще и чтобы его результаты были в высокой степени положи-

тельны, имели бы характер гарантии, даваемой как залог всем богатством мира.

Архаичность подобных колядочных вопросо-ответных схем, образующих кумулятивные цепи, подтверждается как балтийскими параллелями высокой точности, так и древностью самого этого приема. Ср. типичный пример, представленный как в собственно колядках, так и в сказках «кумулятивного» типа: *Попрыгала козка / По брусочку, по брусочку. / Таусень, таусень! // «Чего козка ищет?» / — «Брусочек». // «На что те брусочек?» / — «Косу точити». // «На что тебе косу?» / — «Сено косити». // «На что тебе сено?» / — «Корову кормити». // «Зачем тебе корову?» / — «Масло копити». // «Зачем тебе масло?» / — «Сына женити». // «Которого сына?» / — «Сына Константина». // Таусень, таусень!*[124] В этом колядочном тексте, представляющем собой как бы особую версию «обращенного» заговора на женитьбу сына, отчетливо проступает атмосфера ритуала — коза как женский вариант жертвенного животного, жертвоприношение которого как бы открывает путь к осуществлению цели; двойственное назначение бруска: с одной стороны, в жертвоприносительном плане брусок нужен не столько для того, чтобы наточить косу, сколько для того, чтобы наточить орудие заклания козы[125]; с другой стороны, брусочек, по котором прыгает коза, может отсылать и к брусу как образу мирового дерева (около него и совершается ритуал, особенно жертвоприносительный), неоднократно упоминаемому в загадках «космологического» характера[126], ср. *brusъ* 'брусок', 'точильный камень', но и 'обтесанное бревно (столб)' (к праслав. **brusiti*).

В контексте ритуала и особенно в связи с образом мирового дерева существен неоднократно воспроизводимый в колядках образ коня — и в высоком плане (конь у дерева, отправление на нем в путь к ритуальному локусу и т. д.), и в более низком бытовом (кража коня, продажа его, выручка денег, закупка товаров и раздаривание их). О связях «авсеневых» песен с ритуалом, об их поэтике и стихе см. в другом месте[127]. В свете документов XVII

века, направленных против пережитков язычества, и некоторых более косвенных данных можно говорить и об особой «авсеневой» мифологии и соответствующих ритуалах. Авсень не только был связан с конем как всадник, но и самого его представляли как коня, видимо, годового цикла. Он воплощал «годовое» богатство, и в начале Нового года его водили в отмеченных местах, после того как он перешел по символическому мосту, соединяющему Старый год с Новым (в этом отношении наиболее близкая параллель к Авсеню — ведийский образ жертвоприношения «годового» коня — *aśvamedha*). Конский мотив в «авсеневых» песнях, возможно, позволяет связать воедино две ипостаси — Авсеня и Коляду, объединяемых, с одной стороны, как конь и колесница (колесо), а с другой — выступающих как символы солнца, движущегося по небу в годовом цикле в колеснице, запряженной конями. Вместе с тем отмечены случаи, которые могли бы трактоваться как указание на парность — «старый» Авсень и «молодой» Авсень (иногда Коляду понимают как мать «молодого» Авсеня). В этом контексте Авсень в двух его ипостасях неотделим от других парных конских божеств — Диоскуров, Ашвинов, двух Усиньшей и т. д. и, следовательно, в той или иной мере отражает отдельные черты индоевропейского «конского» ритуала и соответствующих ему мифологических представлений.

С этим переходом от Старого года к Новому, когда энтропические тенденции достигают такого размаха, что самым вероятным кажется катастрофический исход, а вне его — сплошная неопределенность, особенно важными оказываются сведения о будущем, полученные неординарным способом (а любые иные способы в этих условиях отсутствуют). Отсюда — обращения к гаданиям и соответствующие песни святочных гаданий со своими формами и стереотипами. Гадают преимущественно девицы (речь идет именно о гаданиях этого типа; загадывание и отгадывание загадок, нередко приурочиваемое к этому же времени, не знает подобного ограничения): только невинной может открыться ее судьба, чаще всего свя-

зываемая с браком и с определением будущего жениха. Информация, полученная через откровение тайны в гадании, столь ценна, что, получив ее, надо ее утаивать от тех, кто не входит в узкий круг заинтересованных лиц: *Уж вы кумушки мои, / Вы придите, посидите у меня, / Пособите думу думати, / Пособите мне отгадывати, / Отгадаете — не сказывайте.* Тема предвещания продолжается и в подблюдных песнях, сулящих хлеб и соль, богатство и счастье, свадьбу и жениха, но и вечное девичество, разлуку, вдовство, бедность, смерть: *Кому эта песенка / Достанется, / Тому сбудется, / Не минуется / <...> / Тому жить бы богато, / Ходить хорошо!*; — *Кому вынется, / Скоро сбудется, / Скоро сбудется, / Не минуется;* — *Кому поем, / Тому добро* и т. п.

Особо отмечается внутригодовой переход — прощание с зимой, встреча с весной. Это двуединство ситуации, когда зима уже кончается, а весна только должна еще вступить в свои права, но ее приход неотвратим, определяет всю атмосферу и глубинные смыслы масленичной обрядовой практики и соответствующих песен жизни и смерти, радости и уныния, смеха и плача, неотделимых вполне друг от друга. Персонифицированных воплощений этого перехода в виде чучела — Масленицу, Авдотью Изотьевну, Акулину Изотьевну, Мармуриену, Морену, Дедку и др. хоронят: их разрывают на части, разбрасывают, сжигают: *Масленица загорела, / Всему миру надоела, / Обманула, провела, / Годика не дожила, / До поста довела. / <...> / Блинов напекла, / Сама все пожрала / <...> / Весело гуляла, / Песни играла, / Протянула до поста, — / Гори, сатана!*

К этому типу ритуального персонажа обращают вопросы, и он отвечает — и при жизни и после смерти: *Marmuriena, kde si bola? / Na tom vyšnom konci, / V otrhanom domci / Čo ti tam dávali? / Sukňu mi driapali* или же *Muriena, Muriena, / za kohos' umrela? / Za starého dedku, / Čo má bradu riedku* и т. п. Здесь повторяется ситуация, сходная с той, которая существенна для «основного» мифа: Масленица, Морена и т. п. исчерпала всё богатство пищевых запасов

и подвела к черте, за которой начинается голод; предотвращение худшего и выход из кризиса возможен только с помощью исключительного, крайнего шага — через смерть и уничтожение ради возрождения, многократно усиленного, в будущем. Старая и вечная тема «разыгрывается» в новой и сугубо индивидуальной аранжировке.

Если проводы Масленицы прежде всего прощание с зимой, то известные во всех славянских ритуально-поэтических традициях тексты типа «веснянок» — встреча весны, ее заклинание, сменяющее проводы зимы. Общий тон этих текстов — призывно-радостный, мажорный; с отмыканием весны (шире — всего весенне-летнего цикла) связываются самые большие надежды. Призывают *весну красну* и *солнышко-вёдрышко* вылететь *из за́морья*, вынести *ключи зо́лоты*, чтобы, замкнув зиму, отпереть *лето теплое*, призывают *Дождь, дождь! / На бабину рожь, / На дедову пшеницу, / На девкин лен / Поливать ведром,* обращаются к Богу: *Ой, дай, боже, лето, / Зароди, боже, жито / Кусти́сто, колоси́сто*, формула праславянского возраста — **Oj & dajь & bože & *lěto & *(za-)rodi & *bože & *žito.* И в этом случае не обходится без вопросо-ответного диалога — *Весна, весна, / На чем пришла? // На сохе, на бороне, / На кобыле вороне́!* (вар. — *На жердочке, / На бороздочке, / На овсяном колосочке, / На пшеничном пирожочке* и др.). Весенние игровые и лирические песни расширяют тему встречи как поры сеянья жита, льна, хмеля. Весенним обходом дворов (ср. святочные обходы) посвящены егорьевские, волочебные, вьюнишные песни.

Песни «егорьевско-юрьевского» цикла, приуроченные позже к дню св. Георгия (Егория, Юрия) в конце апреля, отмечали следующий шаг весны, связанный с началом сельскохозяйственного цикла. Люди выходили на поле, обходили его и освящали его, окликая Егория-Юрия. При этом впервые после зимы выгоняли скот на поле и просили покровителя скота и его заступника спасти скотину и в поле и в лесу от волка хищного и медведя лютого, дать приплод и в скоте и

в плодах земли. «Егорьевско-юрьевские» песни в разных славянских традициях при всем их индивидуальном своеобразии в деталях в целом достаточно едины, что (в частности, и в сочетании с показаниями заговоров, в которых св. Егория-Юрия также просят о защите скота) делает весьма достоверными реконструкции прототипических схем исходного текста, связанного с этим праздником. Несколько образцов песен этого цикла — _Мы ранешенько вставали, / <...> / Круг поля ходили, / Егорья окликали: / «Егорий ты наш храбрый, / Макарий преподобный! / Спаси нашу скотину, / Всю животину — / В поле и за полем, / В лесе и за лесом! / Волку, медведю, / Старому зверю, / Лисице и зайцу — / Пень да колода, / На ра́менье дорога!..»_ или _Рано рани свети Гьорги, / рано рани преди слънце, / та возседна враня коня, / та обиде всичко поле, / всичко поле, всичкиниве, и зимното, и лѐтното; / весел пойде, сердит дойде_ <...>, или: _Sväty Jur ide, / leto nám nese, / aby tráva rostla, / tráva zelená. / Tráva zelená, až po kolená_ <...>, или же: _Svatý Jiří vstává / Zem odemykává / Aby tráva růstla_ <...> и т. п.[128] Реконструируются такие фрагменты исходной схемы, как то: _*svętъ(jь)_ & Егорий-Юрий & _*na_ & _*konь_ & _bělъ(jь)_ (_*zoltъ/jь/_) & _*kopьje_ & _*zoltъ(je)_ & _*pri-nesti_ & _*lěto_ & _*a by_ & _*trava_ & _*zelena(ja)_ & _*orsti_ — _*my_ & _*ob-xoditi_ & _*pole_ & Егория-Юрия & _*o-klikati_ & _*spasti_ & _*skotinǫ_ (_*zivotinǫ_) & _*vъ_ & _*pole_ & _*lěsъ_ & _*otъ_ & _vъlkъ_ & _*medvědь_ & _*dajь_ & _*bože_ & _*korvъky_ <...>

Несмотря на несомненный вклад в эти тексты христианских представлений, в этих текстах с очевидностью просматривается и более архаичный слой, позволяющий видеть в них «весеннюю» версию «основного» мифа — тем более что за образом Юрия-Егория стоит более архаичная фигура Я р и л ы, о котором наиболее полные данные сохранились в описании соответствующего ритуала в Белоруссии, относящемся к первой половине XIX века[129]. По этим данным Яриле присущи следующие атрибуты: белая одежда, босые ноги, человеческая голова в правой руке, ржаные колосья — в левой, венок из полевых цветов на голове (у девушки, наряженной «Ярилой», которого представляли молодым, красивым мужчиной),

белый конь. Ритуал, приуроченный к 27 апреля, состоял в том, что девушку обряжали в белую одежду Ярилы, украшали венком, сажали на белого коня, привязанного к столбу. Девицы, также украшенные венками, водили вокруг «Ярилы» хоровод (иногда по засеянной ниве) и пели песни с характерным зачином: *Валачывся Ярыло / Па усему свету, / Полю жыто радзив, / Людзям дзеци пладзив. / А гдзе ж он нагою, / Там жито капою, / А гдзе же јон ни зырне, / Там колас зацьвице* <...> Учитывая, что имя *Јарило* известно и в южнославянской традиции[130], где оно относится к ритуальному празднику и кукле, сопоставимой с восточнославянскими изображениями Ярилы и родственных ему персонажей, не приходится сомневаться в праславянском происхождении ни имени, ни мифологического образа — тем более что, во-первых, они поддержаны и другими «персонажными» параллелями (ср. Яровита у балтийских славян, русского Яруна, упоминаемого как название идола в Суздальском Летописце и др.), а во-вторых они находят соответствие в апеллятивной лексике других индоевропейских языков.

Близость комплексов *jar-* и *jur-*, несомненно, способствовала усвоению некоторых черт Ярилы образом христианского святого, также имевшего много общего с Ярилой в функциональном плане и конкретных характеристиках. Конь, копье (или три прута), воинские и плодоносительные функции, охрана скота от волков и медведей, а в заговорах и от лютых змей и т. п. позволяют с уверенностью говорить о Яриле как заменительном образе Громовержца в его «весенней» ипостаси. Едва ли случайно, что в егорьевских песнях Егорий-Юрий, сидящий на коне, который разбивает копытом камень, участвует в текстах, однородных с теми, где выступает Илья, и которые относятся к тому же самому «егорьевско-юрьевскому» циклу. Ср., с одной стороны: *Святы Юрай по полям ходзиў / Да жито радзиў. / Где гора, там жита копа, / Где лужок, там сена стожок, / Где долинка, там жита скирда* (по данным Древлянского, к Яриле относился текст, известный как типично «егорьевский»: *Дзе коза ходзиць, /*

Там жита родзиць; / Дзе коза хвостом, / Там жита кустом; / Дзе коза ногою, / Там жита копою, / Дзе коза рогом, / Там жито стогом), и с д р у г о й, — *Святой Илья / По межам ходит, / Святой Илья! // По межам ходит, / Жито родит* <...> или: *А святой Илья / По межам ходил. / По межам ходил, / Житушко родил: / Зароди, боже, / Жито густое, / Жито густое, / Колосистое..*, и т. п. Как известно, связь Ильи с представлениями о Егории-Юрии (вхождение в общий сюжет) и соответствующими мотивами (конь, хлеб, копье и т. п.) засвидетельствована и «волочебными» песнями. Кроме текста о Пане Степане, ср. также: *Тудым ехала Прячистая / <...> / Святый Юрий за повозничка / <...> / А Святой Илья ведет коня / <...> / Юрью-Ягорья дожидаючи: / Святой Юрий с росицею / <...> / Святые Ильи дожидаючи: / Святая Илья с новым хлебом* <...> Не менее характерен запрет браниться в *Яхорьив день*: *громом убье* или представление о том, что *Яхорий тоже гром делая* и что Егорий и Илья в известном отношении парны: *Вишь яны на конях <...> сидят — Илья и Яхорий*[131]; ср. счет земледельческого календаря от Егорья до Ильи или болгарскую обрядовую песню «Кръщене на млада бога», в которой Илья, связанный с летом, соотносится с Георгием, связанным с весной: <...> *позовите свет Гьоргия пролетни / <...> / позовите свет Илия стредлетни / <...> / свет Гьоргию сѐ му цвеке разпуля / <...> / свет Илию сѐ му цвеке окапа* (в жнивных русских песнях в связи с соотнесением благополучия с Ильей говорится о *двух Илюшках в году* (ср. двух Ярил — Молодого и Старого). Мотив охраны скота от врага также объединяет Егория-Юрия с Ильей и, видимо, Ярилу с Громовержцем.

Наконец, в связи с Юрием-Юраем упоминается и «третий» персонаж — женский, с характерными именами — *Мага* (в цикле песен ритуала «Zeleni Juraj»), девица, оставшаяся без жениха, к которой обращаются *jyrjaši, Морена, Марина, Маркита, Маргарита, Огняна Мария*, даже *Дева Мария*, заменяющая Мару. Характерна болгарская хороводная песня, в которой выступают Огняна Мария и ее братья — святые Илья и Георгий: *Прошетнасе*

Огняна Мария, / <...> / На срешта ю брат светы Илия, / А по него брат светы Гёргие <...> «Эротизм» Ярилы[132] также перекликается с той высшей мужской силой Громовержца, которая ему приписывается в мифе, где он выступает и в плодоносительной функции[133]. Отчасти эта тема продолжается в русских вьюнишных песнях с типовой экспозицией: у хозяина дома на дворе *Вырастало деревце / Кипаристо-высоко / <...> / Златоверховато.* В этом деревце «три угоды хороши»[134]: *Во комли-то деревца / Кровать нóва тесовá, / Перинушка туховá, / Подушечка парчевá / <...> / На подушке парчевой / Спит вьюнец-молодец, / Спит вьюнец-молодец / Со вьюницей со своей* <...> и т. п. Здесь же нередко появляется (как и в егорьевских обрядах) тема я й ц а: *Вьюница-молодица! / Выходи на крыльцо, / Выноси красно я й ц о — / Сделаем новое крыльцо* <...>

Тексты «с е м и к о в с к о - т р о и ц к о г о» цикла продолжают развитие весенней тематики, но чаще всего не прибегая к персонификациям или используя их весьма условно (Семик, Троица, Дух, Пресвятая мать Купальница). Тем не менее совсем изредка встречается в песнях образ Ильи — то в приурочении к праздникам (*Дух да Тройца — / Девкам гулянье, / Придет Илья — / Минется гульня*), то в виде стандартного текста, путешествующего по разным праздникам (*Зароди, боже, / Жито густое, / Колосистое, / <...> / Ядрянистое! / А святой Илья / По межам ходит, / <...> / Да житушко родит, / Тое житушко / На пивушко, / Дочек отдавать, / Сынов женить, / <...> / И пиво варить*). Тема плодородия остается ведущей, хотя и «разыгрывается» более разнообразно. Нередки в песнях довольно прямые отсылки к ритуалу (*Завивайся ты, березка, / <...> / Мы к тебе пришли / Со я и ч к а м и, с куличками, / Яички-те красные, / Кулички-те сдобные*) или к ритуальным предметам, среди которых особую роль играют в е н к и (ср. песни на завивание и развивание венков); на венках же происходит и гадание, тема которого также эстафетно переправляется от одного большого праздника к другому; особый цикл составляют кумитные

песни и тема «похорон кукушки» (ср. образ «кукушки-кумы»)[135], в которой угадываются отдаленные следы отдельных черт «основного» мифа, трансформированного в ослабленную «орнитологическую» версию.

С концом весны связываются «русальские» и «костромские» обряды и соответствующие песенные тексты. И в тех и в других, иногда контаминируемых друг с другом, речь идет о проводах-похоронах. Общая атмосфера песен на тему похорон Костромы грустная: девки провожают весну, заранее зная — *Пройдет весна да Троица, / Все забавы скроются!* и *Костромушка, кумушка* покинет их. Контраст между Костромой прежней и теперешней разителен — *Кострома, Кострома, / Ты нарядная была, / Развеселая была, / Ты гульливая была! / А теперь, Кострома, / Ты во гроб легла!* — и теперь сюда сошлись, чтобы *собирать-одевать / и оплакивать Кострому* (ср.: *К Костроме стали сходиться, / Костромушку убирать / И во гроб полагать. / Как родные-то стали тужить, / По Костромушке выплакивати*). Горе и веселье в обряде похорон Костромы неотделимы друг от друга: куклу Костромы (пук соломы, облаченный в женский наряд) украшали цветами и клали в корыто-гроб; потом несли ее к реке, где присутствующие разделялись на две группы: одна охраняла куклу, другая стремилась вырвать ее из рук и разодрать; это удавалось сделать, и куклу со смехом и не без издевательств бросали в воду; другие оплакивали Кострому, но, возвращаясь по домам, веселились все. Иногда «костромские» тексты описывают, видимо, смерть отца Костромы: *Помер наш батюшка, помер! / Помер родимый наш, помер! / Клали его во гробочек, / Зарывали его во песочек* <...> вплоть до призывов — *«Встань, батюшка, встань! / Встань, родимый, вздынься! / <...> / Встань из гробочка, / Вздынься из песочка!» // Ожил наш батюшка, ожил! / Вздынул родимый наш, встал!*[136] Характерно, что этот комплекс жизни—смерти—воскресения в других текстах соотносится с трансформациями Громовержца — Сидором Карповичем, курилкой и т. п., о чем писалось в другом месте. Впрочем, и в самих «костромских» песнях можно увидеть

намек на принадлежность Костромы к семье, напоминающей семью Громовержца, особенно в балтийских версиях: *У Костромы-то родства — / Кострома полна была, / У Костромина о т ц а / Было всемеро* и далее о том, как Костромин отец стал собирать гостей, затевать пир: *Кострома пошла плясать, / <...> / Костромушка расплясалась, / Костромушка разыгралась, / Вина с маком нализалась. И — Вдруг Костромка повалилась: / Костромушка умерла!* — после чего и следуют ее проводы-похороны. То, что Кострома в ее похоронном обряде связана с огнем и водой (ее или ее останки сжигают и бросают в воду), может рассматриваться как лишний аргумент в пользу ее генетической связи с Громовержцем, чьи основные орудия-стихии — огонь и вода.

И, наконец, мужско-женская (муж и жена) парность Костромы и Кострубоньки, в образе которого (кукла) усиленно подчеркивается его «неумирающая» сексуальность, включается в широкий круг подобных же пар с той же идеей и теми же отношениями между членами пары, ср. Ярилу и Ярилиху, Семика и Семичиху, Ивана и Марью (ср. цветок Иван-да-Марья), Сидора Карповича и Пахомовну и т. д. О последней паре, проанализированной в другом месте, стóит напомнить особо, потому что различные версии ее истории (ср., в частности, Афанасьев, №533) весьма наглядно демонстрируют и непосредственную связь с «основным» мифом (тема мужа и жены), и архаичную вопросо-ответную схему. В свете этих данных многое проясняется из недоговоренностей в песнях «семиковско-троицкого» цикла. Соответствующие данные этих песен не сулят больших надежд на восстановление языковой и текстовой структуры первоисточника, но достаточно полезны, если речь идет о восстановлении мотивов и персонажей.

Последний из годовых праздников, чьи песенные тексты будут здесь рассмотрены, — «к у п а л ь с к и й». В нем особенно актуальны темы о г н я и в о д ы и п а р н о с т и (мужско-женской). Купале (христианизированный вариант — Иван Купала как трансформация Иоанна Крестителя) посвящено значительное количество восточ-

нославянских текстов, подкрепленных и свидетельствами других славянских традиций, где персонифицированный мужской образ выступает как *Иван, Еньо, Јан* и т. п. Само название *Купала* обозначает и праздник, и ритуальный предмет (цветок, костер, огонь), и главного персонажа праздника-ритуала — как мужского, так и женского, девушки, раздающей цветы во время гадания в ночь с 23 на 24 июня, чучело-куклу, используемую в ритуале, наконец, всех участников обряда. Праздник, посвященный Купале, несмотря на то, что к этому дню были приурочены праздники христианских святых (Иоанна Крестителя и Аграфены-купальницы), не был полностью включен в последовательность годовых христианских праздников, и поэтому, видимо, сохранил целый ряд существенных ритуальных архаизмов. Сущность купальского обряда, как она была увидена «внешним» наблюдателем, рисуется следующим образом в относительно раннем источнике: *Сему Купалу <...> память совершають в навечеріе Рождества Иоанна Предтечи <...> сицевымъ образомъ: съ вечера собираются простая чадь, обоего полу, и соплетаютъ себѣ вѣнцы из ядомого зелія, или коренія, и препоясавшеся быліемъ возгнѣтаютъ огнь, индѣ же поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеся за руцѣ около обращаются окрестъ оного огня, поюще своя пѣсни <...> Потомъ чрезъ оныи огнь прескакуютъ, оному бѣсу жертву себе приносяще* [вар. — <...> *бѣсу Купалу в жертву приносятъ*] <...> *И егда нощь мимо ходитъ, тогда отходятъ к рѣцѣ съ великимъ кричаніемъ, акъ баснии, умываются водой* (Густынская летопись).

Хотя в купальских («ивановских», «яновских») обрядах огонь и вода, определяющие основную смысловую оппозицию, в принципе равноправны, в большинстве текстов тема огня более подчеркнута, что понятно, имея в виду, что в этот день «солнце играет» (летнее солнцестояние). Ср. несколько примеров: *Как на горушке, ой, на горы́, / На высокою на крутой, / <...> / Там горит огонь высоко́й / Как у том огню жгли три змеи <...>; — Я зёлки ў поли сбираю, / Ивана Купалу пирайтмаю / И ўсё гляжу ў цёмен лес. / А ў цёмным леси огонь гориць. / Кылы огня Ку-*

*палка сядзиць / <...> / И плачу я того, того, / Што мине людзи ни так пирайма*ю*ць, / Только то й ростяць, / Што о г н и р а с к л а д а ю ц ь;* — *Dobrú noc ti môj o h n í č e k / dobrú noc — ó, Jano, / Prideme ti zajtra večer / na pomoc — ó, Jano. / Kerá divka na o h n í č e k, / neprišla — ó, Jano, / tá nerada pec, o h n i š t e, / odišla — ó, Jano;* — *Ej, Jane náš, Jane, / kde t'a p á l i t' máme? / Na bobrovskej strane, / tam t'a p á l i t' máme. / Koho oženíme? / Ďura Štefanovie. / Kohože tú dáme? / Maru Kalinovie* и т. п. Другие купальские тексты (и не только песенные) указывают, почему купальский огонь особенный: *Сягодня у нас Купала, / Не дзеўка о г о н ь р а с к л а д а л а, / Сам Бог о г о н ь р а с к л а д а ў <...>*

Но и в о д а играет важную роль в обряде, что и отражено в текстах, где огонь и вода нередко сочетаются в мотиве спора-прения, борьбы двух этих стихий: *Г а р е л а Купала, / Купала на Ивана, / Я, молыда, тушила, / Решетом в о д у насила;* — *Как на горушке, на горы́, / <...> / Ж а р к о дубьё г о р е л о. / А в том жару свекор мой. / <...> / Пойти дубьё тушити, / Решетом в о д у носити, / <...> / Своего свекра решати* и т. п.; ср. также другие песни с мотивом утопления: *Утонула Мареночка, утонула* или *Купался Иван / Да в воду упал* и др.

Двоякое соотнесение купальных обрядов с огнем и водой, отраженное в текстах, причем огонь предпочтительно сочетается с мужским персонажем, а вода — с женским, имеет прямое продолжение в мотиве отношений б р а т а и с е с т р ы в тех же купальных песнях. С самого начала следует, однако, отметить особую значимость женского имени (выше уже упоминалось о М а р е / М а г а /, которая выходит замуж за человека также с отмеченным именем *Ďur*, или о М а р е н о ч к е; сто́ит напомнить, что в украинском купальском обряде изготовляют куклу Купалы, наряжаемую в женскую одежду, и одновременно срубают целое дерево, украшаемое лентами и венками и именуемое *Мареной* и *Моринкой*). Это женское имя, как об этом говорилось ранее, одна из наиболее устойчивых трансформаций имени жены Громовержца, что сразу же указывает и на «основной» миф

как на контекст купальского обряда и соотносимого ему сюжета. Это заключение приобретает тем бóльшую весомость, что в целом классе купальских текстов женский персонаж *Купала, Купалка* непосредственно и в очень показательном контексте связана с Ильей, ср.: *Звала Купалка Иллю на игрыища: / Ни маю часу, Купалочка, / Нада не спаци, жита пильноваци: / Каб змия заломy ни ломала, / Одбяры, Божа, тому ручки, ножки...* (ср. загадку *Без рук, без ног. — Змея*) и т. п.; иногда, впрочем, и сама Купала зовет Илью идти в чистое поле стеречь жито *от тыя змяи чыравницы, / Што в поли заломы заломаиць, / У коров молоко отбираиць.*

Сюжет брата и сестры, подстерегавшей их опасности, ее успешного преодоления или впадения в грех, находится в центре купальских песен и, кроме того, достаточно полно отражен в других жанрах устной народной словесности у восточных славян, прежде всего у белорусов. Как известно, купальским утром коровам дают есть траву, называемую *брат-сястра* или *братки*, которыми обозначают цветок Иван-да-Марья, выступающий и в купальских обрядах, и в купальских текстах. О том, как произошел этот двуцветный цветок, рассказывают источники, ср.: *Пойдзем, сястра, на поле, / Расьсеемся абое: / З мяне будзець жоўты цьвет, / З цябе будзець сіні цьвет. / Будуць дзеўкі красні рваці, / Брата з сястрой помінаці: / Гэта тая травіца, / Што брацейка з сястрицай* или: *Будуть люди зілля рвати, / Сестру з братом споминати. / Я зацвіту в жовтий цвіт, / Ти зацвітешь в синій цвіт — / Буде слава на весь світ* и т. п.

Мотив брата и сестры и мотив брачных отношений их совмещаются в тех купальских песнях, где речь идет о любви брата и сестры. Настроения в небесном семействе (см. ранее) косвенным образом отражены и в мотиве брата и сестры в купальских песнях. Один из вариантов, позволяющий восстановить сюжет: встречаются попович и поповна, она — Ивановна, он — Иванович, оба — из Киева. Становится ясно, что они брат и сестра: *Багдай папы́ прапали, што сь сястрою звиньчали! / Багдай мати прапа́ла, што сь сястрою спать клала! / Як Бог мяне́ засьцярóг,*

што сь сястрою спаць ня лёг! Брат предлагает: *Пойдим, сястра, у лажо́к, уто́пимся с табо́ю!* — Она: *Вада́ кажыть: ни прыму́! Вална́ кажыть: выкину!* — Он: *Пойдим, сястра ў цемный лес, да сьдинимся траво́ю, / Мы травою такою, што братынька сь сястро́ю* <...> Но нередко в последний момент грех предотвращается, и тогда произносится братом формула благодарности — *Еще ж мене Бог сцерег, / Што я з сястрой спаць ня лег, / Еще же мяне Бог укрыў, / Што я сястры ня накрыў.* Эта формула встречается и в русской, и в белорусской, и в украинской традициях, ср., впрочем, и в чешской: *Dobrý Pán Boh rozum dau, / Že brat sestru nepresрau.* Этот купальский мотив отсылает к гораздо более широкому кругу текстов, разыгрывающих тему инцеста[137]. Нужно отметить, что инициативной стороной в отношениях брата и сестры оказывается сестра. В одной русской купальской песне[138] довольно подробно излагается история этих отношений. По лесу на коне едет Иван. *За ним Марья / Вдогон бежит: / «Постой, Иван! / Скажу нечто! / <...> / Тебя люблю, / С тобой пойду!»*, и она загадывает ему три загадки (они отмечены и в других купальских текстах) космологического характера — что растет без корня, что горит без пламени, что бежит без повода. Иван разгадывает — камень, сажа, вода. В других купальских песнях Иван преследует Марью, намереваясь ее убить, видимо, за то, что она соблазнила его: *Нонче Купа́лы, / Завтра Ива́ны / Купалы́ на Иваны́ / <...> / Ох, брат сестру / Двору кличет. / Загубить хочет. / «Ой, братец мой / Иванушка! / Не губи меня / У буденный день, / Загуби меня / У воскресный день. / Положи меня / У ограды, / Обсади меня / Стрелицами[139] / <...> / Обсей меня / Василечками / <...> / Меня младу, / Поминать будут» / Купалы́ на Иваны́.*

Достаточно вероятно, что подобные тексты представляют собой еще одну трансформацию «основного» мифа, в котором Громовержец Перун (> брат Иван) наказывает свою жену (> сестра Марья), совершившую грех в отношении его, обращая ее в растение, во «флористической» версии — в цветок. Возможно, также, что одна из «припевок» на «Еньовден» более всего приближается к но-

менклатуре более ранних версий «основного» мифа: *Разболя се тънка Вела / разболя се по Илинден, / та станала по Мариндек, / та поиска тънка Вела / желта диня и неранза / и петровка киселица*, где *Вела* отсылает к *Велес*, а Илья к Перуну; ср. также мотив, соединяющий Ивана-да-Марью (цветок, символизирующий персонажную пару мужа и жены) на горе с тремя змеями внизу: *Иван-да-Марья на гары растéть, / А ўнизу ў купéльни змяю́ха паў-зéть. / Иван-да-Марья завўть: хади́тя, жóнычки, / У купéльню сидеть, трех зьмяёў стяречь! / Як первая зьмия́ — за-лóм заламáла, / А другая зьмия́ кароў заклинала, / А третьтия зьмия пражсын пражсынáла, / Пражсын пражсынала, спорь в хлеби зьминьшала* <...> Последняя строка отсылает снова к «основному» мифу — как через *Пражсын пражсынáла*, напоминающему об основном глаголе Громовержца **žęti* 'убивать', так и через *спорь*, ср. фигуру *Спорыша* в «спорышевых» песнях, представляющих собою особую версию фрагмента «основного» мифа, о чем писалось особо в другом месте.

Таким образом, цикл купальских песен, поддержанный данными из соответствующих обрядов, известных с достаточной полнотой и подробностью, дает возможность не только установить связь между этими текстами и схемой «основного» мифа, но и обнаружить некоторые новые детали. Вместе с тем тексты предоставляют возможность реконструировать в текстово-языковой форме целый ряд звеньев сюжетной цепи: Ср. **Kupala & ognь & *voda — Иван, Jan, Еньо & Mara, Morena, Вела, Марья — *na & *gorě & *ognь & *goritь — *(vъ)nizu & *voda & *běžitь — *čьto goritь? & *ognь & *goritь — *čьto & *běžitь? & *voda & *běžitь — *bogъ & *mene & *storžiti / *stergti — *spati & *brat(r)u & *sъ & *sestroju — *bratr(ъ) & *u-biti & *sestrǫ — *žito & *storžiti / *stergti &* чтобы *& *zmьja & *ne & *lomala & *za-lomovъ — *zmьja & *pro-žęti / *gъnati* и т. п.

Тексты, связанные с *жатвой* (жнивные, дожиночные, толочанские песни), еще более расширяют круг реконструируемых фрагментов, претендующих на праславянскую родословную.

Тексты, соотносимые с обрядами календарного годового цикла, по сути дела, образуют состав устной словесности «малого» времени. Темы рождения, смерти, возрождения (нового рождения) и переходов между ними образуют глубинный смысловой слой, в котором «разыгрывается» идея восполнения недостачи, преодоление некоего кризисного состояния. Всё это, конечно, весьма настоятельно возвращает нас к сюжету и смыслу «основного» мифа и к текстам «большого» времени — всего жизненного цикла, и это всплывание общей темы, общей идеи, общего смысла, а фрагментарно — и общих элементов поэтики и конкретных текстовых структур, разумеется, не может быть случайным: во всех этих случаях находит свое отражение главная и универсальная жизненная ситуация, которой поставлен в соответствие и главный, столь же универсальный ритуал, как бы распадающийся — в зависимости от изменяющихся общих условий — на «частные» ритуалы, несущие в себе «общий» смысл, выраженный, однако, применительно к конкретным обстоятельствам и на языке иного уровня и иного времени — бессмертие[140].

Та драма жизни, смерти и возрождения, которая в текстах «малого» годового времени «разыгрывается» в миниатюре на стыке Старого и Нового года, составляет содержание и смысл текстов «большого» времени — человеческой жизни. Едва ли случайно, что в этом «большом» времени резко выделяются среди всех других два центральных события в жизни человека — бракосочетание, свадьба и смерть, похороны, а событие рождения как бы вынесено за жизненные рамки (это же относится и к соответствующим текстам, связанным с рождением ребенка: их значение не сопоставимо с значением текстов, относящихся к свадьбе и смерти). Эта «подавленность» темы рождения может быть объяснена разными причинами. Здесь достаточно назвать три из них: первая — человек не знает своего рождения — не помнит его, не переживает его и не может ждать и, более того, знать его; к смерти же он готовится, ждет

ее и надеется, что она будет соответствующей его жизни — «своей», хорошей (ср. праслав. **sъ-mьrtь*, букв. — ‘хорошая смерть’ [**sъ* < и.-евр. **su-* ‘хороший’]; ей противостоит плохая смерть, неестественная, насильственная, мучительная — **navь*, ср. **nyti*, **u-nyti* : **u-nyvati* и т. п.); вторая — в общем плане в цепи рождений и смертей всякое рождение есть всегда факт-событие воскресения (по крайней мере в высшем смысле, который человеку архаичной мифопоэтической эпохи и соответствующего ей сознания, ориентированного на цикличность и чуждого представления о смерти как абсолютном конце, возникающего уже в эпоху, когда коллективное сознание уступает свое место индивидуальному); третья — в ритуале и текстах «малого» времени, приуроченных к рубежу, на котором Старый год встречается с Новым и где, собственно, и совершается «переход», рождения по сути дела нет, но есть возрождение-воскресение — факт-событие «серийного», неотвратимого, как круговорот природы, воспроизводства жизни; и слово *новый* в этом контексте (Новый год) совсем не значит «доселе небывавший и потому неожиданный, совершенно неизвестный», но скорее — «обновленный», т. е. тот же, что и бывший старый (Старый год), но когда он был еще молодым, по-своему новым[141]; обновление же, собственно, и есть другое обозначение воскресения, возвращения жизненной силы, плодородия.

Таким образом, представляется несомненным, что переход от Старого года к Новому в цикле «малого» времени моделирует — особенно сгущенно, концентрированно, напряженно — то же, что в цикле «большого» времени растянуто на всю жизнь человека. И в этом последнем цикле идея возрождения доминирует над идеей рождения, так же, как и идея смерти доминирует над идеей рождения. Само рождение ребенка, ради которого вступают в брак, на должной глубине может пониматься как умирание в ребенке, новом-«обновленном» себе: акцент ставится не на про-из-ведении, а на вос-про-из-ведении. Смерть же, умирание в этом смысловом целом понимается и как

воскресение-возрождение, которого не может быть по условию без предшествующего ему умирания, смерти — «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Иоанн 12, 24). Этот «мног плод» не столько результат рождения (ведь зерно уже было), сколько именно воз-рождения, т. е. усиленно-умноженного вос-произведения падшего в землю и умершего зерна. Всё это объясняет органическую внутреннюю связь возрождения и смерти, во-первых, и удивительную перекличку мотивов и образов соответствующих текстов — свадебных и похоронных, во-вторых. Только для «здравого» смысла никак нельзя смешивать эти два обряда — свадьбу и похороны — именно потому, что они представляются в корне различными, противоположными, предельно разведенными в разные стороны.

Но при более глубоком взгляде в них обнаруживаются общие истоки и единый смысл, который, однако, вполне открыт Ивану-дураку, превосходящему в своей мудрости людей «здравого» смысла, и вовсе не от «дурости» он плачет на свадьбе и хохочет на похоронах: в этом он видит и то, в том — и это. Нет необходимости подробнее говорить об общем субстрате свадебных и похоронных обрядов и общей части в соответствующих текстах, естественно, совпадающей с такой же частью в текстах, относящихся к переходу между Старым и Новым годом[142]. Нужно, впрочем, и здесь напомнить о присутствии в свадебных текстах вопросо-ответных диалогов и их актуальности в тех прениях сторон, которые так характерны для сценария свадьбы. В похоронных ритуалах сохраняется лишь «вопросная» часть, нередко очень подробная и развернутая. Но она, естественно, остается без ответа. О более сложных формах диалога см. далее.

Лишь в самом общем виде сто́ит здесь обозначить соседство в свадебном обряде и его текстовой части — как произносимой самими участниками свадьбы, так и описываемой при пересказах, — образов «новой» жизни, предстоящего возрождения, к которому усиленно го-

товятся (угощение яйцами или яичницей, передача «продавцу» невесты восковой свечи, хлеба, пирогов, пряженцев, денег, осыпание зерном и хмелем, умывание вином, лизание соли, постилание соломы или сена, сажание на колени молодой мальчика, сквернословие, эротизм в пении, плясках присказках и т. п.), и похоронной (или присутствующей также и в похоронных обрядах) топики — мотивы проводов, расставания, прощания; к свадьбе и браку невеста готовится, как к смерти, к умиранию-отпусканию «воли моей вольной», чему в значительной степени посвящены причитания-плачи невесты, приуроченные к разным стадиям развертывания драматического действия бракосочетания. Сама тщательность подготовки к акту перехода невесты из «своего» пространства в пространство жениха подчеркивает предстоящее умирание в девстве и возрождение как жены, готовой стать матерью.

Необходимо также отметить, что в самом свадебном обряде и в его текстовом отражении обнаруживаются многие мотивы и образы, так или иначе связанные с «основным» мифом, нередко и с образом мирового дерева в его конкретных вариантах. Прежде всего это относится к обостренно воспринимаемому присутствию в ходе свадебного обряда злого начала, нечистой силы, стремящейся помешать браку. К отпору ее предусмотрительно готовятся, и ни один обряд не собирает вокруг себя столько средств профилактической и продуцирующей магии, сколько сосредоточено их в свадебном обряде, где каждый новый шаг должен сопровождаться охранительными мерами. Но идея противостояния из «внешнего» пространства интериоризуется в самоё свадьбу: отношения партии жениха и партии невесты строятся как «разыгрывание» своего рода противоборства, ставка в котором — невеста, которую надо завоевать, часто умыканием, похищением, захватом, так или иначе имитируемыми в обряде. Иногда эти резкие формы смягчены, и в центр становится иной, словесный, поединок, сопровождающий «куплю-продажу» невесты. Пожалуй, именно эта часть наиболее надежно связывает свадьбу с архаичным

ритуалом, отраженным и в «основном» мифе. Вопросо-ответные диалоги начинаются уже на «сговорках», ведущихся между представителями обеих сторон, несмотря на то что невеста, причитая, обнаруживает свое резко отрицательное (по крайней мере по форме) отношение к изменению своего положения (*Не давай, кормилец-батюшка, / Ты своей-то руки правыя / Моему-то злому ворогу*).

Но главный словесный поединок приходится на день бракосочетания и происходит в доме невесты между «продавцом» (вопрошающая сторона) и дружкой (отвечающая сторона). Для дружки (и, следовательно, жениха) эта процедура — испытание. Ему задаются сложные вопросы — «загадки», и ответить он должен, отгадав их, как это происходит и в главном годовом ритуале и в разных версиях «основного» мифа (словесный поединок у мирового дерева). Загадки, во всяком случае в их наиболее архаичном варианте, имеют космологический характер, и в «загадочном» поединке-диалоге слова могут обмениваться на вещи («выкуп»): «<...> что я буду спрашивать, то и подавай, да мне отвечай. — Изволь, молодец! <...> — Давай мне, друженька, что светлее солнца, краше неба звездного? — Изволь принимать [Дружка вынимает из-за пазухи образ-икону и подает его вопрошающему]. — Давай мне, друженька: сам наг, а рубашка в запазухе? — Изволь принимать [Дружка подает восковую свечу]. — Дай мне, друженька: поле яровое, другое ржаное, а третье паренину? — Изволь принимать. [Дружка подает хлеб, пирог и пряженцы]. — Дай мне, друженька, море на пяти столбах, в дремучих краях? — Изволь принимать. [Дружка подает пиво в жбане] <...> — Что кое, друженька, великое поле ирландское, много скота астраханского, а един пастырь, две агницы? — Поле великое — небо ясное; скот астраханский — звезды; пастырь — месяц; две агницы — утренняя и вечерняя зори. — Стоит дуб, в дубу — тина, в тине — солома, на верху — лён? — Дуб — квашня; тина — тесто; сосна — мутовка; лён — покрывало, ветошка <...>» и т. п.[143]

В ряде случаев можно видеть и более непосредственные отражения в текстах свадебного обряда мотивов и

образов «основного» мифа. Так, в плаче невесты в день свадьбы иногда встречается мотив сна, как бы возвращающего к ситуации этого мифа: *Мене еще во снях приснилося, / Как ровно вьяве показалося: / Я выходила, красна девица, / На широкую на улицу. / Будто у нас да во чистом поле / Есть крутая гора высокая; / Как на этой крутой горе / Лежит зверь да со звериною; / А под крутой горой высокою / Лежат змеи со змеятами. / И посреди да поля чистого / Стоит столб да новоточеной — / <...> / Он горит да разгорается.* Далее оказывается, что на горе *не зверь да со звериною, / А лихой свекорь со свекровкою,* что под горой — *не змеи со змеятами — / То деверья со золовками*, что в поле стоит не столб, *не с огня да разжигается*, а *чужой да добрый молодец*[144].

Материалы текстов, связанных со свадебными обрядами в разных славянских традициях, и тем более материалы похоронных обрядов и их текстов (и не только в общих со «свадебными» частях) дают основания реконструировать если не обряд свадьбы и соответствующие тексты (исторические формы свадьбы достаточно изменчивы), то те фрагменты и обрядов и текстов, которые относятся к мотивам и образам, фигурирующим и в других текстах, поддающихся в своей основе и/или отдельных частях более или менее достоверной реконструкции применительно к праславянскому горизонту. Что же касается похоронного обряда и его текстов, то их преимущество состоит в возможности реконструкции довольно значительного по объему набора элементарных образов (прежде всего — эпитет и слово, к которому он относится), иногда образующих последовательности определенной длины[145]. Впрочем, когда естественным образом выбирается сюжет (а сам выбор подсказан конкретной ситуацией), совпадающий, например, с сюжетом «основного» мифа или его частями, то почти спонтанно «всплывают» и соответствующие мотивы и соответствующая образность реконструируемого мифа в таком объеме, что появляются основания говорить о таких текстах как о версиях (поздних) «основного» мифа.

Таков случай знаменитого «Плача об убитом громом молнией», записанного от И.А.Федосовой и изданного Е.В.Барсовым. Помимо десятков элементарных образов типа Adj. & Subst. (*чистое поле /полюшко/, горы высокие, леса дремучие, темный лес /лесушко/, зелены луга, сине море, сыра земля, белый свет; белый камышек, мелки камышки, мелкие кусочки, кудрявая /курчавая/ деревиночка; красна весна /вёснушка/, красно солнышко, туча темная, грозна тученька, гром толкучий, молвия свистучая, стрела божья, п/а/лящие огни; дики звери, зверь съедучий, добрый конь, любимая скотинушка; тело мертвое-убитое, грудь белая, ретливо сердце /ретливое сердечушко/, победная /надежная/ головушка; победная /любимая/ семеюшка, суседы спорядовы, спорядной суседушко; велико беззаконьице, тяжкие грехи, грешные души, душа грешная, судьи неправосудные; божий /светлый/ праздник, божья церковь, светло воскресеньице, воск ярый* и т. п.), целый ряд которых находит параллели в других славянских традициях и позволяет думать о праславянских истоках соответствующих образов, главное в данном случае в том, что конкретная ситуация, описываемая в плаче, укладывается в мотивную схему «основного» мифа и реализует отчасти его же «образный» инвентарь. Некто (*крестьянин могучий*) совершает грех: в светлый божий праздник он не идет в церковь, не молится богу, не кается в грехах, а работает в поле. *Пресвятой Илья-пророк-свет прилетает* к Господнему престолу и объявляет: *«Уж я дам да эту тучу неспособную, / Уж я нá это на чистое на полюшко, / Я стрелу спущу в крестьянина могучего, / Заражу да я грудь-то его белую!» — «Что ты хочешь, Илья, — в волюшку всё творишь!»* — отвечает Господь. На Троицкой неделе крестьянин, *Он в раздольице повыехал в чисто поле, / На эты на распашисты полосушки.* Вдруг спряталось солнце за облака. *Наставала т у ч а тёмна, неспособная, / Со громом да эта туча со толкучиим, / Вдруг со м о л в и е й-то тученька свистучей, / Со этыим о г н е м да она плящиим.*

Картина грозы впечатляюща: растрескались горы, порассыпались камни, леса приклонились к земле, в

страхе дикие звери, синее море со дна расходилось, перепуганы рыбы, *Мать сыра земля со грому надрожалася*, крестьяне поспешили с поля домой, *затопляли свечй да воску ярого*, кланялись *во матушку сыру землю* и молились: *«Спаси, господи, ведь душ да наших грешных, / От стрелы ты сохрани да нас, от молвии, / Пронеси, господи, тучу на чистó поле, / На чистó поле тучу, за синё море!»* (сама эта молитва, поддержанная данными соответствующих заговоров и имеющая очевидные параллели и в других индоевропейских традициях, дает основания для реконструкции текста на праславянском уровне). Туча послушалась и повернула на чистое поле. Надеясь, что туча пройдет стороной или что ему удастся ее переждать, крестьянин (*спорядной наш суседушко*) спрятался *под кудряву деревиночку* (ср. в «основном» мифе мотив противника Громовержца, прячущегося от него под деревом, камнем и т. п.). Но — *Стрела божья тут вдруг да разлетелася, / Не на воду ведь стрелушка, не нá землю, / Не на звиря в темном лесушке съедучего, / Она пала на суседа спорядового, / Изорвала всё ретливое сердечушко! / Заразил-побил Илья-свет преподобной / Да он славного крестьянина могучего, / Туча темная зараз же уходилася, / Стрела-молвия зараз же приукрылася.* Снова появилось солнце, и спорядная суседушка, волнуясь за мужа, бросилась в поле посмотреть, где он — *Где от тучи, от молвьи сохраняется, / Под какой да деревиночкой спасается, / Под малым ли ракитовым под кустышком, / Аль сидит он на катучем белом камышке?* Но в поле — никого, только *доброй конь стоит — головушка наклонена.* Заглянула *на кудряву деревиночку — Стоит деревце теперь — в щепу разломано, / Ко сырой земле ведь деревце приклонено.* Бросилась к дереву, и тут *лежит ейна надежная головушка, / На матушке лежит да на сырой земле, / Бела грудь его стрелой этой прострелена, / Ретливо сердце всё молвией разорвано* (ср. мотив «разорванности» как расчленение целого в «основном» мифе).

Но смертью мужа от молнии не кончаются беды *суседушки спорядной*: мертвое тело лежит без поминанья,

его не предают сырой земле, а она со страхом ожидает — *Приедут как судьй неправосудные, / Будут п á т р о ш и т ь надежную головушку, / По ч а с т я м р е з а т ь, по мелким кусочикам! / Как р а с п о р ю т его грудь да эту белую, / Как повынут-то сердечушко ретливое* <...> Соседи советуют вдове продать *любимую скотинушку*, набрать *золотой казны бессчетной*, упросить *сельских начальничьков и писарёв*, чтобы они *уговорили б дохтуров да оны лекарей, / Задарили б золотой казной бессчетной, / Чтоб надеженьку твою не п а т р у ш и́ л и, / Чтобы белой его груди не пороли, / Чтоб сердечушка его не вынимали, /* <...> / *Чтобы при́дали ко матушке сырой земле / Телеса-то бы его да без терзанья!*

Несомненная генетическая связь севернорусских плачей-причитаний и южнославянских «тужбалиц» позволяет говорить о праславянском возрасте этого жанра и ряда его формальных и содержательных особенностей, о чем — в другом месте[146], и, следовательно, о наличии предпосылок для ряда реконструкций.

В данном случае нет необходимости более детально говорить о реконструкции тех или иных деталей плача-причитания на «внутренних» (славянских) основаниях. Некоторые архаичные синтактико-морфологические конструкции, свойственные плачам или генетически связанным с ними «под-жанрами» в других древних индоевропейских традициях, в сочетании со сходным или близким по смыслу лексическим заполнением позволяют, однако, рассматривать и эти «внешние» данные как достаточно надежное средство «внешней» реконструкции праславянских типов плача, особенно когда этому способствуют некоторые дополнительные соображения, связанные с особенностями соответствующего ритуала и его смысловыми ходами.

Лишь об одной конкретной ситуации уместно здесь упомянуть. Как известно, и славянской и балтийской традиции плачей над покойным свойствен своего рода несостоявшийся диалог: в присутствии покойного мужа его вдова (или отца, если причитает дочь, или сестры, брата,

если причитает сестра) задает вопросы, но они, естественно, остаются неотвеченными. Обычно спрашивают, зачем (для чего) покойный покинул жену и детей, на кого он их оставил (*На кого ты обнадеялсы? / Ты оставил милых детушек, / Ты мою родную матушку*), где он будет или чаще куда он собирается отправиться, причем к покойнику-мужу и/или отцу обращаются как к кормильцу (*Ты скажи, кормилец-батюшко, / Ты куда да сподобляешши, / Ты куда да снаряжаешши?)* Так как он не отвечает, плакальщица как бы признается в «риторичности» ее вопроса (*Хоть не скажешь, кормилець-батюшко, / Я сама да знаю, ведаю: / Ты сподобляешши, снаряжаешши, / Ты во матушку сыру землю*). Некоторые из этих вопросов имеют клишированную и, более того, общую ряду языков форму и являются тем самым типичными «плачевыми» формулами. Наиболее очевидна из них — «Зачем ты оставил меня, детей-сирот и т. п.»[147]. Не получив ответа на вопрос, плакальщица констатирует нечто вроде «Нет (ушел, покинул, оставил...) у нас мужа, отца, кормильца, хозяина и т. п.». И тогда нередко возникает еще один следующий вопрос: «Кто нас накормит-напоит?»

Во всех подобных случаях в центре внимания — интересы оставшихся, в частности того, кому принадлежит перволичная речь. Но в литовской фольклорной традиции, именно в похоронных причитаниях, в той же самой формуле вместо обращения к отцу-кормильцу (или мужу) появляется обращение к богу, интересы которого стоят на первом месте и соответственно этому отношение персонажей, выявляемых в формуле, инвертируется. Ср. лтш. *Kur, dieviņ, tu paliksi, / Kad mēs visi numirsim?* 'Где ты, боженька, останешься, когда мы все поумираем?' — фраза, выглядящая как трансформация более ранней схемы (балт. **Kam & *Deiv- & *pa-likti?)*, вызванная, в частности, тем, что исходное балт. **pa-likt-* 'оставить' в латышском было заменено в этом значении на *atstāt*, а само стало значить 'оставаться'. Далее в тексте дайны констатируется, что у боженьки нет ни жены, ни детей, после чего следуют вопросы: *Kas veci maizi dos? Kas maizīti tev*

pelnis? Kas zemīti rušinās? 'Кто старому хлеба даст? Кто тебе хлебушка раздобудет? Кто землицу вскопает?' и т. п. Введение в формулу обращения к Богу и забота о его пропитании, когда люди умрут, далеко от случайности, более того, уместнее говорить о присутствии этой фигуры в исходном варианте схемы, что подтверждается данными других древних традиций, в частности хеттской[148].

Здесь можно сделать и еще один шаг вперед, предположив тесную связь и общий источник двух формул со значением 'Зачем (где), Бог, остался..?' и 'Зачем, кормилец, оставил..?', напомнив при этом о двух существенных уравнениях: первое — Бога не только кормят, но и он кормилец и отец (слав. **bogъ* особенно отчетливо предполагает эту функцию распределения благ, в том числе и еды); второе — в каждой отмеченной точке жизненного пути человек может выступать как своего рода замена божественного персонажа в соответствующей ситуации (ср. выше о свадьбе как образе иерогамии) и, возможно, сама смерть главы семьи, отца и кормильца, отсылает к той смерти, которая ожидает Бога (богов), если люди не будут кормить его. Если эти предположения подтвердятся, то в славянских плачах-причитаниях откроется слой, отсылающий к архаичной ритуальной практике («кормление покойников», в частности умерших родителей), пережиточно сохраняющейся кое-где и теперь, и к тем инверсионным ходам, которые столь естественны, когда действует принцип «do ut des»: отец-кормилец кормит детей (семью), пока он жив; дети «кормят» отца, когда он умер; Бог-кормилец кормит людей, чтобы люди-кормильцы кормили Бога (богов).

Через смерть как завершение жизни и «тексты смерти» (похоронные) жизненный цикл тесно связывается с годовым циклом в его кульминации, а «тексты смерти» — с той «нисходящей» частью текстов годового цикла, которые посвящены деградации и дезинтеграции распадающегося в хаос Старого года, когда еще не возникла идея перехода к Новому году как новому космологическому синтезу.

V

Славия V/VI–IX вв.
Содержание и форма (элементы поэтики) реконструируемых текстов.
Эпическое, лирическое и драматическое начала.
Жанровое пространство праславянской словесности и его членение.
Миф. Сказание «квази-исторического» типа. Генеалогическая легенда.
Песни годового и жизненного цикла. Загадки и гадания. Заговоры.
Благопожелания и проклятия. Пословицы и поговорки

Выше была предпринята попытка представить в общем виде картину устной словесности праславянского периода до возникновения письменности и до принятия христианства. Следовательно, terminus ad quem рассматриваемого явления — середина IX века, и восстанавливаемая картина со всеми возможными ограничениями и исключениями сохраняет свое значение на протяжении предшествовавших трех-четырех веков, и поэтому terminus ante quem может быть отнесен (разумеется, весьма условно) к V–VI векам, т. е. ко времени «великого переселения народов», впервые вовлекшего славянские племена в события большого (общеевропейского) исторического масштаба и существенно предопределившего дальнейшие исторические судьбы славянства. Естественно, что эти временны́е рамки предполагают и определенную локализацию в пространстве, которое в *это* время было славянским (об этом см. выше). Тем не менее еще раз необходимо подчеркнуть, что в данном случае речь идет об определении пространственно-временны́х рамок «предистории» славянских литератур лишь в ее наиболее бесспорной части, в ее, так сказать, сердцевине, и эти рамки, к счастью, определяют период, для которого предлагаемые реконструкции (а иногда и более «механические» продления-расширения картины в

непосредственно предшествующее прошлое) оказываются наименее рискованными.

Вместе с тем нужно заметить, что эти рамки (Славия V-VI — IX вв.) очень часто нарушаются: «праславянская» устная словесность в большем или меньшем объеме, с большей или меньшей вероятностью обнаруживает свои следы по обе стороны указанных рамок — как д о, так и п о с л е. И это тоже нужно отнести к удачным предпосылкам для суждений о «предистории» славянских литератур: консервирующие механизмы языка, текстовых структур, наконец, самой культуры в целом в значительной степени обеспечивают устойчивость линии преемственных связей, хотя сама эта степень различна и определяется, говоря в общем, особенностями культурно-исторического развития. Именно этим, в частности, объясняется, что в ходе реконструкций нередко приходится прибегать к данным, зафиксированным в отдельных (и даже отдельной) славянских традициях и в позднее время (нередко в наши дни). Это, конечно, не означает, что перед нами действительно так или иначе сохранившийся «праславянский» текст: если такой текст в течение тысячи с лишним лет оставался ж и в ы м и в каждую эпоху подтверждал свою «живость» соответствующими изменениями, это значит, что, будучи некогда «праславянским», он в дальнейшем был последовательно «раннеславянским» и особно-славянским (чешским, болгарским, русским и т. п.), «среднеславянским» и даже «новославянским» (современным нам). Но в данном случае важно не это, а то, что даже в «современном», продолжающем «работать» и потому «живом» тексте за его верхним слоем, как в палимпсесте, м о ж н о еще обнаружить «праславянскую» запись текста, с которой преемственно связан текст верхнего слоя, или найти намеки на эту запись, хотя бы в отдельных ее частях. То же с соответствующими изменениями верно и по другую сторону «временны́х» рамок: исследователь-«реконструктор» иногда оказывается у первого, самого раннего и единственного слоя текста, которому только еще предстоит в потоке времени быть «за-

писанным» новыми записями и стать палимпсестом (типичный случай, когда известен в реальном виде более ранний, архаичный и подлинный текст, с которым неизвестный или неясный более поздний праславянский текст связан длинной линией преемственности).

В этой ситуации «реконструктор» должен восстановить будущее состояние (состояния) по данному ему, причем это будущее состояние для «реконструктора» — далекое прошлое. Иначе говоря, исследователь, опираясь на «допраславянские» данные и установив, что они как-то, пусть совсем неясно или искаженно, отражены и в самих «праславянских» источниках, как они реконструируются уже по позднеславянским данным, в этом случае должен сделать определенные предположения относительно того, как будет в дальнейшем «записываться» реально известный ему архаичный «допраславянский» текст записями собственно праславянской эпохи. Естественно, что в этой ситуации невозможна ни полная, ни равномерная по всем уровням текста, ни абсолютно надежная реконструкция текстовой «предистории» славянской литературы. Но *на безрыбье и рак рыба*, и мы должны ценить, что по этому «раку» можно, хотя бы очень приблизительно, судить и о самой «рыбе», как мы за неимением лучшего ценим сведения о неизвестной нам литературе по ее переводам, пересказам и даже сильно вырожденным формам и жалким остаткам, нередко с трудом поддающимся интерпретации или вовсе остающимся загадкой. Об этом необходимо помнить при оценке предполагаемых реконструкций.

Подобные реконструкции тоже «частичны», и эта частичность — неотъемлемая черта каждого уровня анализа-реконструкции текста, и сама частичность предполагает лишь известную степень вероятности. Тем не менее в настоящее время можно сказать, что о «предистории» славянской литературы, т. е. праславянской устной словесности мы знаем уже немало — отдельные сюжеты, мотивы, персонажные образы, инвентарь поэтических средств и — что особенно важно — поэтических клише

типа формул, языковой вид целого ряда фрагментов праславянских текстов. Более того, есть уверенность, что сделанное до сих пор только начало, и уже сейчас перед исследователем-«реконструктором» открываются довольно широкие перспективы, которые могут быть реально освоены даже при простом расширении сферы эмпирических поисков (до сих пор всё, что делалось в области реконструкции, носило скорее выборочный, экземплификативный характер). Чем больше будет наращиваться «мясо» этой текстовой «предистории» славянской литературы, тем в большей степени можно будет опираться уже не на внешние по отношению к ней факты, но на внутренние, извлекаемые из целого самой этой предистории.

До сих пор, несмотря на довольно значительное количество «языково-текстовых» реконструкций, особое внимание уделялось определению с о д е р ж а н и я восстанавливаемых применительно к праславянскому уровню текстов, т. е. сюжетам, мотивам, персонажам, композиции. Лишь по случаю, как бы походя, приходилось касаться собственно поэтики и вообще всей сферы более частных реконструкций, с одной стороны, и общей картины структуры и состава праславянских устных текстов, достигших уровня институализированных типов организации материала, с другой стороны. О том и другом пойдет речь далее. При этом, естественно, ни в том, ни в другом представленная картина не может быть полной. Здесь опять-таки важно указать то, что известно уже сейчас — бесспорно или с большой долей вероятия, или, по крайней мере, настолько, что открываются перспективы дальнейших разысканий, по предположению возможных и небесполезных. О полноте представляемой картины не может быть и речи и при современном состоянии изучения вопроса, проблема полноты не может считаться первостепенной: гораздо важнее попытаться установить те элементы картины, которые представляются наиболее надежными и позволяют с известным вероятием судить, ч т ó же все-таки было реально и ч т ó определяло характер праславянской устной словесности в самом деле. Об-

ретение хотя бы отдельных разрозненных участков «твердой почвы» под ногами — наиболее важная и ответственная задача на настоящем этапе исследований в области реконструкции праславянских текстов.

Начать целесообразно с проблемы наиболее общих институализированных элементов, типов и форм праславянской словесности, поскольку в этой области почти ничего не сделано — даже на уровне предположений и предварительных суждений. Эта проблема, несомненно, очень важна, более того, ее нужно считать ключевой уже в силу того, что она связывает структуру человеческого существования и ментальность человека с категориями стиля и поэтики, которые тем самым приобретают антропологический смысл. По крайней мере, два уровня институализации должны быть практически различаемы: первый — некие самые общие начала, определяющие разные типы, или роды «разыгрывания» смысла, и второй — собственно жанры как конкретные конструктивно оформленные и институализированные матрицы, с помощью которых реализуются эти смыслы в текстах.

Первый уровень предполагает наличие трех начал («стихий»), которые полностью и без остатка исчерпывают его состав: «эпическое», «лирическое», «драматическое», каждое из которых преобладает в своей сфере, которую оно и определяет, но может появляться и в других сферах, частично окрашивая их и в свой цвет. «Эпическое» определяет прежде всего эпос, «лирическое» — лирику, «драматическое» — драму и соответствующие стили, которые оказываются в тесной увязке с основоположными персонологическими и языковыми категориями (эпос — *он*, прошедшее время; лирика — *я*, настоящее время; драма — *ты*, будущее время), а также с формами текстового воплощения возможностей и состояний времени (языкового и экзистенциального), соответственно — с «представлением» (объективный аспект) — эпос; с «воспоминанием» (субъективный аспект) — лирика; с «напряженностью», ждущей своего разрешения, — драма[149]. Все эти начала присутствуют в праславянской поэтике, о

чем можно судить по образцам реконструируемых «содержаний», сюжетов, мотивов, композиций, а иногда и фрагментов текста. Преимущественная сфера эпического (эпос) — миф, сказка, сказания «исторического» характера (о предках); лирического (лирика) — песни годового и жизненного цикла; драматического (драма) — ритуальные тексты, содержащие в себе словесный поединок (соответствующие части их могут присутствовать не только в самих ритуальных текстах, но и в мифе, сказке, заговоре, песне, плаче, загадке и т. п.)[150]. Нужно помнить, что такая ситуация имеет прямое отношение не только к сфере поэтического, но и к сферам антропологического и культурного, в первом случае как указание на средства (инструменты, матрицы), с помощью которых осуществляется коммуникация человека с миром, а во втором — как выявление императивов культуры.

Второй уровень предполагает наличие в праславянской словесности особого жанрового пространства и его членения на конкретные жанры с их специфическими функциями, телеологией и структурой. Прежде чем сделать попытку определения этого жанрового пространства и его институализированных форм, необходимо еще раз подчеркнуть специфику праславянской ситуации в этом отношении. Если исходить из состава реконструируемых праславянских текстов, их структурных особенностей и содержания, насколько оно восстановимо, а также из типологических данных, относящихся к культурам того типа и уровня, что и праславянская на ее заключительном этапе, наконец, из данных о раннеисторической славянской культуре, то праславянская ситуация в жанровом отношении могла бы быть охарактеризована следующим образом.

Предполагаемые с высокой степенью вероятности жанры (во всяком случае, по текстовым реконструкциям) обнаруживают достаточно тесную связь с ритуалом, и следовательно в целом верно утверждение, что они еще не оторвались от ритуала и поэтому еще не стали вполне ни независимыми и самодостаточными, ни зависимыми

исключительно от целого жанрового пространства. Отчасти, но зато в самом существенном это подтверждается тем фактом, что главный текст праславянской «литературы», воплощающий так называемый «основной» миф, наиболее очевидно и полно соотнесен с основным и главным годовым ритуалом, отсылающим и к той драме жизни, страдания-смерти и воскресения как обретения новой жизни, которая «разыгрывается» и в целом жизненного цикла. Связь с ритуалом придает и любому конкретному тексту, и каждому соответствующему жанру (не исключена ситуация, при которой каждый жанр реализовал себя через единственный институализированный текст, хотя и представленный серией вариантов), с одной стороны, отпечаток «прикладности», а с другой; — несомненную сакральность. И то и другое ограничивает жанровую самостоятельность, поскольку и ритуальность и сакральность сильнее принципа селективности на парадигматическом уровне, и принципа комбинации выбранных элементов на синтагматической оси, которые как раз и определяют «поэтическую» функцию языка и текста и делают данный текст эстетически отмеченным.

Сакральность в существенной степени определяла статус соответствующих текстов, гарантировала, если угодно, их неизменность, неподвижность, повторяемость их в том же самом виде, а ритуальность определяла — и тоже существенно — функцию жанров и место и время в составе ритуального целого текстов соответствующего жанра. Эта предопределяющая роль ритуала в отношении текстов, реализующих конкретные жанровые конструкции, обнаруживала себя и внутри каждого жанра и его текстов, отражаясь как в сфере содержания, так и в сфере выражения этого содержания, и вовне — в том, что касается условий актуализации текста данного жанра: текст (а через него и жанр, этим текстом воплощаемый) был жестко связан с местом и временем ритуала, не говоря уж о цели, преследуемой ритуалом, и основной задаче, им решаемой. В этом контексте обращение к дан-

ному тексту данного жанра не могло не подчиняться требованиям принципа hic et nunc и только его: hic et nunc определяли место и время функционирования текста, его произнесения как место и время совершения ритуала; только в этих условиях с л о в о, текст, жанровая конструкция обретали полноту своей силы, становились тем д е л о м, ради которого и прибегают к ритуалу; без опоры на ритуал само слово — не более чем «медь звенящая, или кимвал звучащий».

И тем не менее в рамках зависимого от ритуала жанрового пространства, судя по разным свидетельствам, уже складывалась некая совокупность жанровых конструкций, предназначенных для того, чтобы «проводить» одну и ту же в ритуале укорененную идею, одно и то же ритуалом предопределенное и им заданное содержание через р а з н ы е жанровые матрицы, позволяющие и идею и содержание ритуала увидеть в р а з н ы х ракурсах и обнаружить специфику идеи и содержания в более дифференцированном виде. Выше приводились примеры того, как идея и содержание «основного» мифа, в свою очередь предопределяемые главным годовым ритуалом, «проводились» через миф, сказку, заговор, песню, плач, загадку и т. п. Чем многочисленнее и полнее были эти опыты проецирования одной и той же идеи и одного и того же содержания на жанровое пространство, тем более тесными и действенными становились взаимосвязи разных жанров, подчеркиваемые как общим для них, так и тем, что их разделяло и противопоставляло друг другу, и тем плотнее и сильнее становилось жанровое пространство, тем ближе становился тот рубеж, за которым неизбежно (хотя и постепенно) должна была последовать десакрализация и деритуализация жанрового целого, отдельных жанров, нашедших со временем опору внутри этого целого, и текстов, реализующих возможности, предоставляемые им различными жанровыми конструкциями. Появление письменности и письменных текстов (а они были сначала «ритуальными» по преимуществу) и сама возможность отныне обращаться к текстам как к эксплици-

рованному, записанному ритуалу и вне ритуала, вне его пространства и времени, оказывали разрушительное действие на самое связь текстов и жанров с ритуалом и способствовали как эмансипации их ритуального целого, так и своего рода секуляризации всего жанрового состава, нахождению новой, уже неритуальной основы категории жанра и жанрового членения.

Конкретное обсуждение вопроса о жанровом пространстве праславянской устной словесности связано с очень большими трудностями. Судить об этом по жанровой структуре славянских литератур раннеписьменного периода трудно, потому что при сохранении некиих латентных и очень косвенных связей между жанровым составом праславянской словесности и литературы раннеписьменного периода само начало письменности и литературы совсем иного культурного круга было слишком сильным «возмущающим» фактором для сохранения преемственности: праславянская система жанров была оттеснена в низовую традиционную словесную культуру, которая была зафиксирована письменностью, как правило, многими веками позже. Данные текстовой реконструкции вовсе не всегда позволяют делать однозначные заключения, поскольку, во-первых, сама зависимость текста от жанра далеко не абсолютна, а во-вторых, сам текст чаще всего реконструируется в его общем содержании или в мотивно-персонажных фрагментах, не позволяющих определить длину текста, от которой существенно зависит его жанровая принадлежность. Поэтому состав жанров праславянской словесности может быть определен лишь очень приблизительно и заведомо частично, тем более что жанры принадлежат к довольно подвижной части категорий поэтики. Однако некоторые ориентиры в этом неясном пространстве все-таки существуют. Имея в виду праславянскую словесность, в качестве таковых следует признать данные ближайше родственных культурно-языковых традиций, к тому же отличающихся весьма значительной архаичностью (литовская и латышская), и данные о т и п о л о г и ч е с к и близких по времени и от-

части по месту традициях, относительно которых есть хотя и не полные, но достаточно достоверные свидетельства. И здесь на первое место должна быть поставлена «Гетика» Иордана[151]. Это обращение к «Гетике» небесполезно не только потому, что перед нами исторический источник первостепенной важности, но и в силу возможностей готско-славянских культурных связей, отразившихся предположительно и в восточнославянской словесности, в связи с чем можно было бы сослаться на А.Н.Веселовского, пытавшегося, с одной стороны, выделить готские переживания в скандинавских сагах, обращающихся к теме южнорусских событий, а с другой — выдвинул проблему готских влияний в русском былинном эпосе[152].

Несомненно, в героическую эпоху исхода из прародины и занятия новых земель (Landnahme), как раз приходящуюся на то время, которое здесь рассматривается, праславянская словесность знала уже и жанры, преимущественно связанные с прозой, и жанры, связанные с поэтическими метрически упорядоченными текстами, хотя и не всегда просто определить, что относилось к прозе, а что к поэзии, или даже и к тому и к другому. И первую проблему составляет миф, категория, бесспорно, существенная для праславянской словесности. Решение этой проблемы во многом зависит от того, какова была форма мифа в этот период — был ли миф некиим хотя бы относительно законченным нарративным целым, о котором мы судим по его осколкам — частичным и более или менее случайно сохранившимся отражениям, или же реальностью был не сам миф как таковой, а отдельные мотивы, образы, языковые элементы (слова), представлявшие собой основу, на которой мог выкристаллизовываться — потенциально (во многих версиях) или реально — миф, причем — и с этим нужно считаться — реально миф мог получить свое завершение и оформление уже в некоем ином жанровом типе, например в легенде, сказке, сказании и т. п. Этот второй член альтернативы нуждается в более тщательном обсуждении: само допущение

альтернативы и именно с таким пониманием ее второго «или» является новым.

Если исходить из этого допущения, то окажется, что миф для его носителей был результатом такой же реконструкции целого в форме пучка вариантов, какая производится исследователем-«реконструктором». Во всяком случае в живой славянской традиции, как и в живой балтийской, миф в строгом смысле слова, миф как жанровая конструкция, миф как целостный текст отсутствует. Возможны лишь его пересказы (и тогда сам пересказ образует некий новый «мета-жанр»), хорошо известные, например, в литовской традиции и почти отсутствующие в славянской, если не считать пересказов вторичных, литературных по происхождению источников. В пользу предлагаемого решения (но — следует подчеркнуть — тоже только альтернативного), возможно, говорила бы относительная слабость центрирующе-циклизующих тенденций в славянском мифотворчестве: реальная картина, с которой имеют дело исследователи, такова, что ни миф не складывается в достоверную «мифную» конструкцию-сюжет из реально засвидетельствованных мотивов (но и образов), ни мифы не образуют циклы, связанные единством мифологических персонажей и хотя бы относительной непрерывностью действия.

Наконец, существует еще одно соображение, позволяющее считать оправданным делаемое здесь допущение. Поскольку первым локусом рождения мифа (точнее — мифического) является язык, от которого неотделим процесс мифологизации, как это было установлено еще в «романтический» период становления научного метода изучения мифа, и который сам (язык) не может воспроизводиться всегда безошибочно (а языковая ошибка, собственно, и образует основу для языкового мифотворчества, как образует ее и использование языка за пределами «низкой» жизни, быта — в поэзии, пророчествах, религиозных откровениях и т. п.), оказывается, что начало мифа лежит в сфере спонтанного, как правило, не контролируемого сознанием, и что миф выстра-

ивается как бы снизу, путем изменений, трансформаций, суждений и расширений, «улучшений» и «ухудшений», укорененных в развитии, в самой идее эволюции и осмысляемых лишь на следующем шаге (ср. **perunъ* 'гром' → **Perunъ* как персонификация грома-молнии и его сакрализация; **vel-/*vol-* как обозначение смерти, покойника, власти-богатства, скота, шерсти, определенного локуса и т. п. → **Velesъ* как териоморфизация, а затем и персонификация обозначенных явлений или объектов и т. п.).

Эта тенденция восхождения, прояснения, перехода на уровень персонажей, циклизации разного, частного, случайного в единое, общее, необходимое, одним словом, в нечто целое и завершенное, настолько емкое, чтобы вместить в себя некие главные смыслы, и настолько эффективное, чтобы стать в дальнейшем силой, противостоящей противоположной тенденции, — энтропической, передаваясь с уровня на уровень, как раз и могла привести к созданию мифа как высшего достижения мифопоэтического периода развития. Как далеко зашел этот процесс в праславянском и насколько полно он был отражен в источниках более позднего времени или даже в реконструкциях, сказать с достоверностью едва ли можно, но само предположение о формировании мифа в его словесно-текстовой, языковой форме из первоначально изолированных и «случайных» элементов или их минимальных сочетаний, которые в телеологической цепи с точки зрения будущего оказались заготовками, из которых сложился миф, представляется небесполезным.

То обстоятельство, что «мифологическое» развивается как бы из самого себя, из обозначений объектов и/или персонажей путем их тавтологического распространения, а потом и обыгрывания имен персонажей на уровне и выражения и содержания (а это образует типовой прием эстетически отмеченного, «поэтического»; ср. в исходе: **perunъ* & **perti/*pьrati*, **velesъ* & **velěti/*voliti* & **valъ* & *vъlna* и т. п.), также склоняет к предположению о возможности стиховой, метрически упорядоченной и

весьма краткой формы таких «заготовок». То же относится и к некоторым другим жанрам праславянской словесности, которые, однако, сохранили свою метрическую форму и богатство «звуковой» игры с ключевым словом-именем (как уже отмечалось в другом месте, короткие варианты латышских дайн в этом случае могли бы быть лучшей аналогией, помогающей понять и некоторые особенности отдельных жанров славянской и праславянской устной словесности).

В свете до сих пор сказанного нужно считаться с двумя (по меньшей мере) возможностями — в праславянскую эпоху миф представлял собой особый жанр словесности, однако, судить о нем с достаточной вероятностью трудно, тем более что нельзя не считаться с возможностью «дегенеративного» варианта развития, при котором утраты и порча существенно затемняют исходную картину, или же миф не оформился в некий канонический жанр — он только примеривал к себе разные формы, которые могли бы претендовать в дальнейшем на статус жанровых образований, но не смогли (не успели) стать ими. Эти особенности ситуации с праславянским мифом лучше могут быть поняты при учете культурно-исторической обстановки. Как известно, «мифопоэтическое» начало доросло до формы мифа или целой серии (цикла) мифов в тех культурных традициях, где раннее появление письменности способствовало фиксации «мифопоэтического» и создало особо выгодные условия для доведения его до уровня мифа (греческая, италийская, кельтская, хеттская и другие традиции), или же были выработаны сверхнадежные мнемонические средства, в значительной степени компенсирующие отсутствие письменности (древнеиндийская, отчасти древнеиранская традиции). Ни того, ни другого не было в праславянской культурной традиции: напротив, было одно крайне неблагоприятное обстоятельство для сохранения языческой традиции и завершения процесса мифологизации — совпадение во времени возникновения письменности и принятия христианства, что обозначало крах языческой

мифологии и перечеркивание (разумеется, практически не абсолютное) того, что было уже сделано на пути становления мифологического жанра. И еще одна возможность должна быть принята во внимание —предположение о дегенерации старого индоевропейского мифопоэтического наследия и допущение, что восстанавливаемая картина формирования праславянского мифа вторична и что ей могла предшествовать другая, более цельная картина, попытка восстановления которой, однако, неизбежно вынудила бы исследователя вступить на слишком зыбкую почву.

Переходя к другим частям праславянского жанрового пространства, можно было бы с известным вероятием говорить о таком нарративе, как «предсказка» (соответственно можно говорить и о «предмифе»), в которой воспроизводятся и по «сказочной» логике аранжируются многие мотивы, актуальные и для мифа. В той мере, в какой сказочные функции могут «пересчитываться» (соотноситься) с мотивами, можно говорить и о мотивной структуре «предсказки», а если учесть, что «содержательный» центр ее образуют волшебные сказки типа 301 или наиболее близкие к этому типу сказки, в которых «разыгрывается», по сути дела, один из вариантов «основного» мифа (см. выше), то появляются некоторые основания понимать единство «предсказки» примерно в том же плане, что и единство мифа.

Если же принять во внимание и сказания «квазиисторического» характера в той их разновидности, которую можно охарактеризовать как сказания о предках-основателях, многими особенностями (композиционными, мотивными, персонажными и т. п.) перекликающимися и с мифом и с «предсказкой», то нельзя не заметить некоей взаимосвязи между единством «содержания» всех этих жанровых конструкций и некоторой независимостью их составных частей (в частности, мотивов и даже иногда персонажей) в каждом из названных жанровых типов. Создается впечатление, что подчеркнутое «содержательное» единство в какой-то мере

компенсирует «слабость», а отчасти и окказиональность внутренних связей в каждом из этих типов.

Правда, нужно заметить, что реально о жанре «квазиисторического» сказания можно судить чаще всего по поздним примерам, где персонажи, их имена и пространственно-временные обстоятельства выступают как переменные, а функции и мотивы — как постоянные. Поэтому проблема «историчности» персонажей и событий, с ними связанных, в данном случае не столь важна[153]: важнее сама интенция подлинности, историчности, установка на то, что так «было на самом деле». Кроме того, необходимо помнить, что само значение элемента «квази» в определении жанра сказаний как «квазиисторического» в ряде случаев весьма условно. Нередко, когда в качестве персонажей таких сказаний выступают эпонимы некоего реального локуса, само имя отсылает к реальности, хотя и иной, нежели реальность персонажа.

Характерен в этом отношении «краковский» миф об основании города после победы над драконом (*smok*), жившим в яме под Вавелем, чье название *Wąwel*/*Wawel* отсылает к элементу **vel-* (: *Wą-wel*), обозначающему Велеса в его хтонической ипостаси (ср. о Краке у Кадлубека, в «Великопольской хронике» и других старых источниках). Впрочем, иногда в краковской легенде с известными основаниями видят отражение некоторых реалий VI–VIII вв., связанных с основанием Кракова и/или с реалиями IX в., относящимися к культу св. Георгия-змееборца в краковском замке[154]. Также показателен и «киевский» миф о Кие, его братьях Щеке и Хориве и сестре Лыбеди. Если имя Кия отражает элемент **kūj-* (существуют и иные объяснения), связанный с обозначением, в частности, божественного кузнеца, помощника Громовержца в поединке со змеем (ср. украинское предание, связывающее происхождение Днепра с кузнецом, победившим Змея, впрягшим его в плуг и заставившим его вспахать землю; из борозд возник Днепр, его пороги и валы вдоль Днепра — *Змиевы валы*, ср. *вал* : *Велес*/*Волос*), то и в этом случае можно предполагать связь основания

города с мотивом змееборчества и победы над Змеем. Нет необходимости говорить здесь о других подобных мотивах из южнославянских мифопоэтических традиций в их «квазиисторической» трактовке.

Особую разновидность этого жанра представляют генеалогические легенды о Чехе, Ляхе и Русе, о Кроке и его дочерях (ср. Козьму Пражского, Далимилову «Хронику» и др.), о Криве, Радиме и Вятко («Повесть временных лет») и других персонажах, зачинателях «исторической» традиции. Оригинальные варианты мифолого-исторического синтеза отражены в русских былинах Владимирова цикла и сербских песнях, связанных с кралевичем Марко. И в тех и в других, между прочим, отчетливы мотивы змееборчества, так или иначе отсылающие к «основному» мифу. То, что тексты Владимирова цикла и цикла кралевича Марко представлены в стиховой форме и, более того, обладают рядом общих особенностей, число которых при реконструкции может возрасти еще более, позволяет думать о том, что в праславянской словесности жанр «квазиисторических» сказаний имел как бы два варианта «разыгрывания» одного и того же содержания — прозаический пересказ и поэтическую метрическую версию, эстетически более отмеченную и менее ритуализованную, во всяком случае, более самодостаточную и готовую к обретению своего места внутри пространства «художественной» fiction.

Из предыдущего с очевидностью выясняется, что наличие в праславянской устной словесности и других жанров, связанных с метрической формой и тем самым входящих в тот же круг, что и метрически организованные «квазиисторические» сказания с той, однако, разницей, что в отличие от последних они оставались сильно ритуализованными и жестко связанными с ритуалом. Речь идет о песнях годового и жизненного цикла. Это общее определение (песня) слишком абстрактно и оправдано в основном лишь постольку, поскольку все эти тексты метрически организованы, с одной стороны, а с другой, — все они связаны с ритуалом. Но уже в рамках

песен «годового» цикла есть основание говорить о разных жанровых подтипах со своей особой поэтикой. Песни святочного цикла, веснянки, песни «троицкого» и купальского цикла, песни «трудового» характера (жнивные, дожиночные, толочанские и т. п.) достаточно самостоятельны и специфичны и — как минимум — должны рассматриваться как своего рода особые «под-жанры». Тем более сказанное относится к метрическим текстам «жизненного» цикла. Несомненно, что плачи (причитания, тужбалицы) образуют вполне самостоятельный и достаточно цельный жанр, характеризуемый особой поэтикой. То же относится и к свадебным песням.

Особо должны быть отмечены два жанра, стоящие несколько особняком, чьи тексты рассредоточены по отмеченным местам как годового, как и жизненного циклов, — о гаданиях и загадках. И те и другие, несомненно, долгое время были жестко связаны с ритуалами перехода, как бы гарантируя его успешность, предугадывая будущее, проверяя, насколько усвоена «логика» мира и насколько испытуемый соответствует ей. Особенно это относится к загадке, образовывавшей, как показывает реконструкция, целые «загадочные» циклы («мир и человек через загадку»), приуроченные к моментам ритуала перехода. Внутри такого «загадочного» цикла, построенного как вопросо-ответный диалог, обычно по нисходящему принципу, упрятан весь состав мира и человека, макрокосма и микрокосма, представленный — во всяком случае по идее — в порядке творения объектов этого состава. Тем самым вскрываются генетические связи таких «загадочных» серий с мифами творения, и сами эти серии могут рассматриваться как своего рода «катехетическая» трансформация мифов творения, связанная с преобразованием эпически-нарративной формы мифа в вопросо-ответную структуру. В данном случае (и это оправдано в связи с праславянской проблематикой) не ставится и не обсуждается вопрос о том о временно́м соотношении загадки и «загадочной» серии с мифами творения и, следовательно, о направлении линии преемственности между ними.

Несомненно, особый жанр образуют заговоры. В значительной степени открытые проникновению в них новых элементов, они тем не менее подчиняют их весьма архаичной структуре со строгой канонической формой и довольно жестко ограниченным «локальным» словарем. Особенность этого жанра — в теснейшей связи с ритуалом (более того, сам заговор, его произнесение и есть ритуал, объясняющий «перформативность» заговора: произнесение слова и есть совершение дела) и в эпической форме, воспроизводящей ситуацию ритуала[155] и сочетающейся с собственно заклинательной частью, отмеченной и на языковом, грамматическом уровне (звательные формы, императивы и т. п.).«Глубокая» реконструкция заговорной схемы приводит, в частности, к некиим более архаичным конструкциям — к схемам творения, в которых макрокосм и микрокосм выступают как источники соответственно микрокосма или макрокосма и «проверяются» ряды «макро-микрокосмических» отождествлений (глаз — солнце, свет; кости — камень, волосы — растительность, жилы — реки и т. п.), воспроизводимые в так называемых «предмедицинских» текстах[156].

Перформативная установка лежит и в основе двух жанров малых форм — благопожеланий и проклятий (поношений), выступающих как своего рода итог-резюме соответственно «белых» и «черных» заговоров и представляющих собою относительно краткие стандартные формулы, в частности включаемые нередко и в заговоры. Наконец, с известным вероятием можно говорить о пословично-поговорочном жанре, некоторые образцы которого могли бы быть реконструированы на основании сходных речений, представленных в разных славянских языках, а иногда и поддержанных данными других языков, прежде всего балтийских.

Разумеется, это перечисление жанрового состава праславянской устной словесности не может считаться исчерпывающим. Более того, не только нужно предполагать вероятное присутствие в этом составе и некоторых других жанров, но и допускать, что предлагаемые

выше жанры, по крайней мере некоторые из них, определены слишком приблизительно, так сказать, инерционно, исходя из системы жанров более поздней фольклорной традиции. В таких случаях отнесение подобных жанров в праславянское прошлое оправдывает себя только как указание на некую генеалогическую связь того, что известно, с тем, что ему предшествует в генеалогической жанровой цепи. Наконец, даже не сомневаясь в том, что намеченные выше жанры праславянской словесности при всех частных сложностях и неясностях отвечают некоей жанровой реальности, сто́ит подчеркнуть некоторую относительность и условность самого понятия жанра применительно к праславянскому состоянию, поскольку жанр — категория поэтики и «поэтического» текста, которые, однако, еще не эмансипировались вполне, не оторвались от ритуала и контролировались им. «Поэтическое», исходно слитое с «ритуальным», даже начав свою автономизацию, еще долго следовало, как тень, за «ритуальным», не решаясь порвать эту связь и продолжительное время сознавая, что его дом — ритуал. Все возможные уточнения в этой области, как и более или менее полный и надежный «жанровый» синтез, могут стать посильными лишь после длительного периода исследований в области «предистории» славянской литературы — праславянской устной словесности, духовной культуры праславян начиная с середины I тысячелетия н. э., наконец, после основательной работы в области праславянских «текстовых» реконструкций и расширения круга знаний по т и п о л о г и и культур и, в частности, устной словесности, в традициях, воплощающих тип, близкий праславянской культуре указанного периода.

VI

Обзор реконструкций фрагментов праславянских текстов (языковой уровень)

До сих пор, когда говорилось о реконструкции праславянских текстов, в центре внимания оказывалось с о д е р ж а н и е, как оно восстанавливается на основании отдельных мотивов, иногда выстраивающих и целый сюжет или, по крайней мере, позволяющих представить его себе, а также имен персонажей, с каждым из которых связывалось некое «содержание». Предлагаемые же конкретные конструкции отдельных фрагментов восстановленных мотивов или сюжетов были чисто я з ы к о в ы - м и реконструкциями и сами по себе, вне их места в соответствующем мотиве или сюжете, являются несколько абстрактными и условными, во-первых, и жестко зависимыми от корректности «содержательных» реконструкций, во-вторых. Для построения поэтики праславянской устной словесности такие языковые реконструкции, конечно, дают некоторый материал, но он тоже страдает некоторой абстрактностью и условностью и не может рассматриваться иначе, чем зыбкая почва для исследования подлинной (а не «бумажной») праславянской поэтики.

Поэтому далее предлагается весьма краткий обзор таких реконструкций, которые основаны на м и н и - м а л ь н ы х т е к с т а х, праславянское происхождение которых не подлежит сомнению и которые реализуют некие элементарные смыслы, так сказать, «домотивно-

го» уровня. Разумеется, и отдельное слово может в семиотическом плане рассматриваться как текст, но при обсуждении проблемы состава праславянской словесности и ее текстов, а также при исследовании праславянской поэтики существенно обращение к таким текстам, в которых текстовые швы-стыки (ср. **sъ-tykъ* : **tyk-*/ **tъk* < и.-евр. **tŭk* : **tъk-anь*) соединяют элементы, способные послужить основанием поэтического образа. Такими элементами могут быть слова (лексемы) в их независимом, изолированном состоянии и в сочетании — «тесном» или относительно свободном. Однословные тексты, в которых само слово — простое, не составное, в данном случае не рассматриваются: праславянская их реконструкция дается в соответствующих словарях, которые — в другом аспекте — являются и собранием минимальных единиц, принимающих участие в построении образа. То же относится и к простым (одночленным) именам, включая и теофорные, о которых к тому же говорилось ранее. Точно так же нет необходимости обсуждать проблему морфологического инвентаря, а отчасти и элементарных синтаксических структур.

Далее будут вкратце перечислены типовые минимальные (более чем из одного элемента состоящие) тексты, на основании которых и складывается набор элементарных поэтических образов. Более сложные «образные» построения предполагают обращения к более широким контекстам, связанным с мотивами, о чем отчасти говорилось выше.

Из всего множества праславянских микротекстов, рассматриваемых под указанным углом зрения, наибольшее значение имеют следующие:

1) Отдельные двучленные (двусоставные) слова, «составность» которых была очевидна для языкового сознания человека позднепраславянской эпохи или — в ряде случаев — для такого же сознания в предыдущий период развития языка (ср.: **dъvo-gǫbъ*, **dъvu-nogъ*, **tri(ь)-zǫbъ*, **tri-golvъ*, **četvero-nogъ*, **četvero-rǫkъ*, **suxo-rǫkъ*, **voje-voda*, **vodo-nosъ*, **drъvo-rǫbъ*, **drъvo-sěkъ*, **drъvo-tonь*/*-tъna*/, **ma-*

*lo-věrъ, *milo-sьrdъ, *dobro-*sьrdъ, *dobro-xъtъ/-xotъ/, *dobro-vol'a, *krъvo-dojь, *krъvo-litьje, *krъvo-lǫkъ, *krъvo-pija/-pijь-ca/, *krъvo-smokъ, *krъvo-sъsъ, *krъvo-točica, *krъvo-tokъ, *ludi/o/-žerъ, *lěto-orstlь, *lěto-orstъ, *lixo-radъ, *lixo-rǫkъ/-pьrstъ, -mǫdъ/, *lixo-děјь, *lixo-jьmъ, *lixo-manъ, *lixo-lětьje, *malo-lětъ/jь/, *malo-listъjь, *malo-l'udьnъ/jь/, *malo-mogt'ь, *malo-orstьlъ/jь/, *malo-vidьnъ/jь/, *malo-vodьnъ/jь/, *čelo-věkъ, *potь-běga, *bratъ-sestra, *dobro-děјь, *zъlo-děјь, *čaro-děјь, *vьlko-dolkъ, *med(v)-ědь, *neto-pyrъ* и т. п.).

2) Отдельные двучленные (двусоставные) имена — как теонимы, так и антропонимы (*Dadjь-bogъ, *Stri-bogъ, *Tri-golvъ, *Rad(o)-gostъ; *Dobro-gostъ/ь/, *Dobro-milъ, *Dobro-mirъ, *Dobro-myslъ, *Dobro-slavъ, *Dobro-vojь, *Dobro-žirъ, *Dobro-žiznь, *Miro-darъ, *Miro-gněvъ, *Miro-godъ, *Miro-gojь, *Miro-gostjь, *Miro-l'ubъ/a/, *Miro-myslъ, *Miro-něgъ, *Miro-slavъ/a/, *Borni-mirъ, *Bogo-mirъ, *Brati-mirъ, *Budi-mirъ, *Čędo-mirъ, *Čьsti-mirъ, Da-mirъ, *Dobro-mirъ, *Doma-mirъ, *Dorgo-mirъ, *Dьrži-mirъ, *Gněvo-mirъ, *Godi-mirъ, *Gosti-mirъ, *Xodi-mirъ, *Xorni-mirъ, *Xotě/i/-mirъ, *Xvali-mirъ, *Jaci-mirъ, *Jaro-mirъ, *Kani-mirъ, *Kazi-mirъ, *Krasi-mirъ, *Ladi/o/-mirъ, *Lomi-mirъ, *Malo-mirъ, *Mano-mirъ, *Mǫdro-mirъ, *Něgo-mirъ, *Ostro-mirъ, *Pǫti-mirъ, *Prosi-mirъ, *Radi-mirъ, *Skъrbi-mirъ, *Slavo-mirъ, *Sǫdi-mirъ, *Spyti-mirъ, *Stani-mirъ, *Stoji-mirъ, *Světo-mirъ, *Těši-mirъ, *Tixo-mirъ, *Tvori-mirъ, *Veli-mirъ, *Vętje-mirъ, *Voldi-mirъ, *Volsti-mirъ, *Vyše-mirъ, *Zna-mirъ, *Žito-mirъ, *Žьdi-mirъ, *Bogo(u)-slavъ, *Broni-slavъ, *Bori-slavъ, *Xvali-slavъ, *Bol'e-slavъ, *Vьse-slavъ, *Stani-slavъ, *Rosti-slavъ* и т. п.[157]).

3) Отдельные трехчленные (трехсоставные) слова (*ne-ję-věrъ, *ne-ję-sytь, *ne-vě/d/-golsъ* и т. п.).

4) Отдельные трехчленные (трехсоставные) имена (*Sъ-dě-slavъ, *Per-dě-slavъ, *Pri-by-slavъ, *Sъ-by-slavъ, *Sъ-dě-mirъ, *Sъ-dě-vujь, *U-by-slavъ, *Per-ję-slavъ, *Sъ-by-gněvъ, *Sъ-by-vojь, *Sъ-ję-gněvъ* и т. п.).

5) Сочетания (парные, как правило) отдельных слов, особенно часто по схеме Adj. & Subst., т. е. эпитет со словом, к которому он относится. Ср. *bělъ & dьnь, *jutro, *světъ, *měsęcь, *šatьrъ* (древнее заимствование), *světli-*

*ca, *stolъ, *poltьno, *kolačь, *xlěbъ, *melko, *pěna, *dvorъ, *pǫtь, *olbǫdь/ *elbędь, *jagnę, *ovьca, *rǫka, *grǫdь, *sьrebro* и др. — **č ь r n ъ & *vornъ, *konь, *gora, *porxъ, *zemja* и др.; — **čьrvьnъ & *vino;* — **sinь & *mor'e;* — **s e r ъ & *vьlkъ, *gǫsь, *ǫtъka* и др.; — **k r a s ь n ъ & *lice, *pero, *slovo, *děva* и др. — **z e l e n ъ & *vino, *sadъ* и др. — **tьmьnъ & *lěsъ, *tǫča;* — **z o l t ъ & *věnьcь, *pьrstьnь, *čara, *kl'jučь* и др.; — **j a s n ъ & *dьnь, *měsęcь, *sъlnce, *gvězda* и др.; — **r u s ъ & *kosa;* — **d o b r ъ & *moldьcь, *junakъ, *golva, *konь, *dьnь, *jutro, *večerъ* и др.; — **m i l ъ & *mati, *brat(r)ъ, *dъkt'i, *sestra, *čado, *drugъ, *bogъ* и др.; — **s i l ь n ъ & *ognь, *větrъ; *b o g a t ъ & *gostь, *kupьcь;* — **b ъ r z ъ & *konь;* — **b y s t r ъ & *konь, *voda;* — **s i t ь n ъ & *dъždžь, *slьza, *gvězda;* — **č ę s t ъ & *gvězda;* — **s t u d ь n ъ & *voda, *kamy, *koldьnьcь;* — **b u j ь n ъ & *větrъ, *golva;* — **s y r ъ (*mokrъ) & *zemja, *dǫbъ;* — **š i r o k ъ & *pol'e, *dvorъ, *dolъ;* — *č ь s t ь n ъ & *mǫžь, *pirъ, *slovo;* — **m o g ǫ t ь n ъ & *pleči, *moldьcь;* — **p r ě m ъ & *pǫtь, *dorga* и др.; — **l' j u t ъ & *zmьjь, *zmьja, *zvěrъ;* — **ž i v ъ & *ognь, *vatra, *sьrdьce, *člověkъ;* — **k a m e n ь n ъ & *gordъ, *moltъ* и др.; — **č i s t ъ & *pol'e, *zolto, *sьrebro* и т. п.[158]

Но восстанавливаются и другие типы парных сочетаний слов. К поэтически отмеченным следует отнести сочетания слов, образующих рифму, например, **xoditi & *roditi*[159], **sěděti & *ględěti, *l'ubiti & (u-)biti, *rosa & *bosa, *bratъ & svatъ, *mor'e & *gor'e* и т. п.[160]

6) Парные (как правило) сочетания типа Vb. & Obj.: **d ě t i & *dobro, *bolgo, *zъlo, *jьmę, *slovo, *čarъ*, ср. **d ě j a t i & *molitva, *pa-mętь, *per-l'uby, *blǫdъ*; ср. **tęti & *golvǫ*[161] и т. п., а также других типов с участием Vb.

7) Фразеологические сочетания (ср. **umьrěti & *svojǫ & *sъ-mьrtьjǫ*: русск. *умереть своей смертью*, с.-хорв. *умерети својом смрти*, польск. *swą śmiercią umrzeć*, чеш. *umříti svou smrti* и т. п.); в этой области, остающейся в сравнительном плане очень слабо исследованной, несомненно, могут быть получены ценные результаты.

8) Целые тексты-«картинки» типа «что белеется на горе (в долу?), не снег ли, не лебеди? нет, то не снег и не лебеди, но белый шатер имярека», зафиксированные в раз-

ных славянских традициях[162], или «формульно-кумулятивные» тексты, глубокая древность которых подтверждается и архаичным характером самой сквозной конструкции, и показаниями ближайше родственных традиций[163].

9) Рамочные синтаксические конструкции, в высокой степени организующие текст, особенно в специализированных видах текстов (например, правовых), характеризующихся ограниченностью «базового» словаря и клишированностью основных его элементов (ср. **kotorъ, *jь že, *kъto, *čьto, *jako, *kak(o), *at͡je, a* <...> в антецеденте и соотнесенные с ним опорные слова **takъjь, *tъ / *tъjь/ *tъtъ, *to, *tak(o)*.., или же объединяюще-членящие сквозные элементы **i... *i... *i..; *i li... *i li..; *li... *li... *li..; *li bo... *li bo... *li bo..; *l'ubo... *l'ubo... *l'ubo...* и т. п.), а также определенным кругом фразеологических формул (**sǫdъ/mь/ & *sǫditi, *jьmati & *tatę, *pytati & tatę, *pravьdǫ & *praviti /*u-staviti/, *kazniti & *sъmьrtьnoju & *kaznьju, *sǫditi & *i & *rędìti, *per-stǫpiti & *pravi(d)lo, *rušiti & *rędǫ/ *pravo/* и т. п.)[164].

Восстановление конкретных праславянских микроконтекстов указанных типов и схем, эти микроконтексты организующих, может быть продолжено. По мере уточнения такого рода реконструкций, несомненно, будут, с одной стороны, уточняться детали, а с другой — всё более и более оплотневать картина целого. Соединение в одном лице лингвиста-«реконструктора», специалиста в области устной славянской словесности, исследователя культуры и историка сильно расширит возможности реконструкции и продвинет вперед задачу «языково-текстового» восполнения состава праславянской словесности «снизу», со стороны языка, насколько он предопределяет основу микротекстовых реконструкций[165]. Разумеется, исключительно важным подспорьем при таких реконструкциях являются данные, относящиеся к архаичному состоянию поэтики в отдельных индоевропейских языковых традициях, на основе которых реконструируются общие черты поэтически отмеченных древних индоевропейских текстов и их поэтики, — ее структуры и детали[166].

VII

Праславянский стих.
Метрика.
«Говорная» тоника

В заключение темы реконструкции специфических черт праславянской устной словесности необходимо остановиться на проблеме праславянского стиха, исследование которой за последние полвека принесло богатые и отчасти нёожиданные плоды, прежде всего благодаря трудам Якобсона, Тарановского, Будзыка, Гаспарова и др.[167] Уместно суммарно напомнить об итогах этих исследований по стиху, выделив именно метрику, хотя, несомненно, в них содержатся и ценные наблюдения в области ритма, рифмы, звуковой организации стиха и т. п. О звуковой организации стиха — аллитерация, ассонансы, повторы и т. д. — отчасти см. выше (к тому же эти темы рассматриваются в ряде специальных работ). Особая выделенность метрики оправдана в данном случае тремя (по меньшей мере) обстоятельствами — в метрике задаются некие типовые матрицы, организующие целое «метрического» текста, и именно как типы метрические схемы являются наиболее надежным материалом для реконструкций праславянского уровня; кроме того, «метрический» анализ позволяет классифицировать типы стиха, что дает возможность для заключения и о жанровом распределении каждого из этих типов.

В настоящее время принято различать три типа стиха славянской устной народной поэзии, как они в ней

засвидетельствованы по источникам и как они могут быть спроецированы и на праславянский горизонт (естественно, при учете изменений стиха в его историческом развитии). Речь идет о песенном стихе, ориентирующемся преимущественно на «лирическое» и его поджанры, о речитативном стихе, связанном с «эпическим», и о «говорном» («пароимическом») стихе, употребляющемся прежде всего в пословицах, поговорках, прибаутках, здравицах (застольных), свадебных приговорах, правовых формулах, в заговорах и заклинаниях, в загадках, а иногда и в сказках (зазывания покупателей, выкрики разносчиков, раёшник, надписи к лубочным картинкам, ряд образцов народной комики и т. п. продолжают этот тип стиха, предполагающий и особую стилистическую манеру текста, укладывающегося в него и в более позднее время)[168]. Эти три типа стиха отражают разные варианты соотношения словесного ритма и напева. В песенном стихе — преобладание напева, в речитативном — относительное равновесие напева и словесного ритма, в говорном — преобладание словесного ритма над напевом. Современный исследователь говорит о вероятном наличии этих трех типов стиха и «в общеславянскую эпоху», хотя и делает оговорку: «относительно форм говорного стиха здесь возможны сомнения»[169], которые и приводятся далее.

Наиболее полно и достоверно реконструируются метрические схемы речитативного стиха, которые к тому же поддерживаются соответствующими схемами в других индоевропейских традициях, и, надо полагать, сами были унаследованы от архаичного индоевропейского метрического инвентаря. Во всяком случае именно речитативный стих, сохраняющийся в отдельных славянских традициях, лучше всего подтверждает и реальность соответствующих праславянских реконструкций, и индоевропейское происхождение ряда метрических схем славянского стиха[170]. Речитативный праславянский стих реконструируется по данным эпических текстов южнославянской и русской (восточнославянской) традиций, хотя каж-

дая из них подверглась тем или иным частичным изменениям в отношении речитативного стиха, понесла определенные потери и выработала свои предпочтения. Останавливаться на этих деталях в разделе, посвященном составу метрических схем праславянского, нет необходимости — тем более, что эти детали рассматриваются как в исследованиях частного характера, так и — суммированно — в книге М.Л.Гаспарова о европейском стихе. Важнее напомнить, что речитативный праславянский стих предполагал три метрические схемы: две долгих (10- и 12-сложники) и одну короткую (8-сложник). Все три схемы характеризовались сохранением системы квантитативных концовок и асимметрично расположенной цезурой (что — при наличии равенства слогов — отличало речитативный эпический стих от песенного лирического с его симметричной цезурой).

Праславянский д е с я т и с л о ж н и к, как он реконструируется по сербским и русским эпическим текстам, характеризовался следующими основными особенностями: 1) наличие десяти слогов; 2) обязательная цезура после четвертого слога; 3) количественное распределение в трех последних слогах стиха таково, что восьмой слог всегда краткий, девятый всегда долгий, а десятый безразличен по отношению к долготе-краткости (количественные же отношения в начале стиха, как и распределение ударений, подчинены только статистическим закономерностям). Следовательно, схема праславянского десятисложника выглядит таким образом:

$$x\ x\ x\ x \mid x\ x\ x\ \breve{x}\ \bar{x}\ \breve{\bar{x}}$$

(ср. сербский «десетерац»: *У̏ранила / Ко̏со̄вка дѐво̄јка, // У̏ранила / ра̏но у нѐдељу* <...> или русский былинный десятисложник: *Как во го́роде / Да во Ки́еве, // Да у ла́скова князь-Влади́мира* <...>). В сербском стихе (как и языке) сохранилось различение долготы и краткости слогов и сохранилась квантитативная концовка (правда, в ослабленном виде): на 9-м слоге долгота предпочитается, на 7-м и 8-м — избегается. В русском стихе (как и языке) различение долготы и краткости было утрачено и поэто-

му квантитативная концовка не сохранилась, заменившись тонической концовкой, отвечающей дактилической стопе (последняя сильная позиция в стихе стала ударной, а для контраста следующий слог стал безударным, а второй слог за ударным характеризовался произвольным ударением). Более подробно о метрических константах сербского «десетераца» и русского десятисложника писал Р.О.Якобсон.

Долгой разновидностью праславянского речитативного стиха является и д в е н а д ц а т и с л о ж н и к, отраженный в эпических текстах, причитаниях, номологических и близких им речениях сербско-хорватской и севернорусской традиций, и во многом близкий десятисложнику. В двенадцатисложнике представлены две схемы распределения цезур: 4 + 4 + 4 и 6 + 6 (следует напомнить, что и в десятисложнике наряду с асимметричной цезурой — 4 + 6 — существует и симметричная — 5 + 5). Чередование десятисложника и двенадцатисложника в пределах одного текста, отмеченное в разных славянских традициях, также подчеркивает близость этих схем. Наконец, следует отметить, что три основные модели, соответствующие «десетерацу» и представленные в русских былинах (1. xx x́x x́xx x́xx [11-сложник типа: *Как во сто́льном го́роде во Ки́еве / А-у сла́вна кня́зя Володи́мера*]; 2. xx x́xx x́xxx x́xx [12-сложник типа: *Как во сто́льном во го́роде во Ки́еве / А-у ла́скова кня́зя Володи́мера*]; 3. xx x́xxx x́xxx x́xx [13-сложник типа: *Как во сто́льном было го́роде во Ки́еве / А-у ла́скова кня́зя Володи́мера*]), могут рассматриваться не только как расширенный вариант десятисложника, но и как дальнейшее закономерное развитие двенадцатисложника, преобразованного в отдельных традициях, ср. русские причитания с 13-сложной схемой: *Укати́лося / вели́кое/ жела́ньице, // Оно в во́душки / жела́нье, / во глубо́кие*.., где ударение на 3-м от начала слоге, дактилическая клаузула, двусложная анакруза и преобразование границ средней группы дают основание видеть известные сходства и с тенденциями, обнаруживаемыми в былинах.

Реконструируемый для праславянского **восьмисложник** имеет две разновидности в зависимости от места цезуры (5+ 3 и 4+4), представленные в разных славянских народных поэтических традициях. Первый вариант свойствен болгарским образцам (ср.: *Най-голе-мия / брат Лазар, // Той си на мама / думаше.* — «Лазарь и Петкана»), второй — нередок в русской традиции (ср. в причитании: *Пойдý-то я / во пóлюшко, / Пойдý-то я / во чи́стое*), где, впрочем, представлен и первый вариант, в частности и в инвертированном варианте (ср.: <...> *Летя́т-то! / два певýчия, / Лети́т-то / не мой бáтюшко* <...> или *Охти́ мне / да тошнёшенько* и т. п.). Восьмисложник, кажется, может рассматриваться как сокращенный вариант 12-сложника со схемой хххх/хххх/хххх. Во всяком случае в сербско-хорватской и севернорусской традициях обе эти схемы присутствуют в плачах. Наличие восьмисложника в исторических песнях противопоставляет его десятисложнику «чистого» эпоса, чему соответствует подобная же тенденция в кельтской, германской и некоторых других индоевропейских традициях[171]. К индоевропейским прототипам, кажется, можно возвести и некоторые другие метрические схемы, предполагаемые и для праславянского стиха, — как более короткие, чем восьмисложник, так и более длинные, чем двенадцатисложник. Речь могла бы идти в этом случае о семисложнике (4+ 3), так и 13-сложнике (4 + 4 + 5) и 14-сложнике (4+ 4 + 6). Но в двух последних случаях допустимо думать не только (и не столько!) о правомерности реконструкции самих таких метрических схем, но (скорее) о праславянских «монтажных» схемах, «работающих» с 4-, 5- и 6-сложными группами.

Падение «еров» в славянских языках (позднепраславянском, по сути дела), начавшееся на рубеже I и II тысячелетий, вызвало глубокие изменения в славянской метрике и в конкретных типах стиха, хотя эти изменения отразились в них по-разному. Имея в виду продолжение в русской стиховой традиции старых праславянских метрических схем и разную судьбу речитативного и песен-

ного стиха, М.Л.Гаспаров точно описывает результаты изменений в ситуации после падения «еров» и проницательно вскрывает причины разнонаправленных тенденций в этих видах славянского стиха: «Таким образом, речитативный стих в русской народной поэзии, потеряв равносложность после падения "еров", остается тоническим и, нащупывая новый свой ритм, ищет его в области тактовика и затем силлабо-тонического хорея; попыток вернуться к чистой силлабике здесь нет. В песенном стихе положение было иное. Если в речитативе ведущую роль играют слова, а напев подчиненную и поэтому напев сравнительно легко меняется вслед за словами, то в песенном стихе роль напева важнее и память о нем держится прочнее. Поэтому когда в песенной лирике с падения "еров" разрушился старый силлабический стих, то новый стих на его развалинах стал складываться сразу в двух направлениях: вслед за словами, в сторону тонического ритма (как в речитативе), и вслед за напевом, в сторону старого силлабического ритма. Обе тенденции скрещивались, перебивали друг друга и сильно мешали друг другу»[172]. Эта картина испытаний, которые претерпел славянский стих в результате падения «еров», нестроений, приведших его в «хаотический вид», в известном отношении может быть последовательно вывернута наизнанку, и тогда от хаоса исследователь может подняться (или спуститься) до праславянского состояния, которое, будучи восстановлено с этой стороны, получит еще один дополнительный аргумент в пользу реконструируемой картины, включенной в еще более широкий контекст, учитывающий и отдельные славянские стиховые традиции, исторически засвидетельствованные и позднейшими текстами.

Ситуация со славянской говорной тоникой и говорным стихом более сложная. На основании свадебных при́говоров, известных во всех славянских фольклорных традициях, высказывалось предположение (Р.О.Якобсон и те, кто разделял его точку зрения), что именно в этом жанре говорной стих восходит к праславянскому стиху.

Учитывая некоторые константы типологического характера («...ни в какой поэзии не бывало так, чтобы песенный стих принадлежал к одной системе стихосложения, а говорной — к другой») и некоторые более конкретные факты (рифмы и др.), М.Л.Гаспаров сначала поставил под сомнение праславянские истоки говорного стиха в поздних славянских традициях, а потом и доказал невозможность сохранения этой преемственной линии. «Если общеславянский песенный и речитативный стих были силлабичны и нерифмованы, то естественно предполагать, что таков же был и общеславянский говорной. <...> Становление славянского говорного стиха можно предположительно реконструировать следующим образом. В общеславянском языке и на древнейшей стадии существования разделившихся славянских языков все три типа стиха были силлабическими и нерифмованными: и песенный, и речитативный, и говорной. В XI–XIII вв. этот первоначальный силлабизм разрушается оттого, что по нему прокатывается падение еров, укорачивая слова. После этого языки начинают кое-как приводить новый словесный материал в согласование со старыми ритмическими привычками. В песенном стихе, где эти привычки опирались на живую традицию напева, это достигалось легче; в речитативном, где опоры на мотив было меньше, это давалось труднее (в южных языках эпический стих остался силлабическим, в восточных перешел в тонический, в западных не сохранился вовсе); в говорном напева не было, и это оказалось вовсе невозможно: первоначальный общеславянский говорной стих погиб всюду (разрядка наша. — *В. Т.*). На его месте остался вакуум — в этот вакуум и вторглась народная риторическая проза с параллелизмами и рифмами. А позднее, когда рифмованная проза стала выдерживать рифму не спорадически, а систематически, сделала ее не орнаментальным, а структурным приемом, становится возможным говорить уже о рифмованном тоническом стихе. Таким образом, говорная тоника не наследие общеславянского стиха, а позднейшее явление,

развившееся в отдельных языках не раньше XIII в. Впрочем, еще раз подчеркиваем, что это лишь гипотеза; окончательное суждение об этих ранних, письменно не зафиксированных стадиях развития славянского стиха, едва ли возможно»[173].

Весьма значительный прогресс в области изучения славянского стиха, характеризующий исследование в последние полвека, и специально в области реконструкции праславянского стиха и обнаружения его продолжений в поздней литературе, причем в высокой степени индивидуальной, «литературной», находящейся в кругу идей и образов европейской культуры Возрождения (как в случае поэзии Яна Кохановского, в которой, как установлено Я.Лосем, К.Будзыком и другими, обнаружен целый ряд праславянских метрических типов), ставит дальнейшие исследования праславянской метрики на надежное основание и тем самым делает возможными и достаточно вероятную реконструкцию праславянских метрических текстов, и соединение позднеславянского и литературного с праславянским и долитературным, устным поэтическим творчеством. В этом последнем свидетельстве реальной и сквозной связи художественной литературы с устной словесностью — еще один аргумент в пользу постановки темы п р е д и с т о р и и славянской литературы и уверенность, что литература могла сохранять и в ряде случаев действительно сохранила (не говоря уже о том, что она и воспроизводила заново) и другие элементы праславянского «поэтического» наследия.

VIII

Что мог усвоить человек языческой мифопоэтической эпохи при первых встречах с раннеславянскими литературными текстами?

Последний вопрос, который уместно поставить в рассматриваемой здесь теме «предистории», на том рубеже, где «предистория», как бы исчерпав себя и/или готовясь уйти со своей магистральной линии, готова встретиться с «историей», естественно, должен касаться того, ч т ó был готов и ч т ó мог человек языческой эпохи, мифопоэтического сознания и устного слова воспринять в раннеславянской литературе. То, что всё-таки воспринималось, не могло восприниматься ни полностью, ни вполне адекватно: и христианское, и «логико-дискурсивное» рациональное и письменное были не только новы, но и чужды, по меньшей мере несоответственны, «воспринимателю» первых письменных текстов литературы. И тем не менее не бесполезно попытаться выяснить, ч т ó же всё-таки могло заинтересовать вчерашнего «безбуквенного» и бескнижного язычника в открывающейся перед ним литературе; каковы были возможности рецепции ее текстов и какие трансформации были нужны, чтобы «свое» старое соединить с «чужим» пока новым, хотя бы зыбким мостиком.

Разумеется, в этой области по необходимости приходится довольствоваться предположениями, но без них нельзя обойтись. Актуальность сюжета и идеи «основного» мифа для славянина-язычника (необязательно да-

же в полном и «подлинном» варианте этого мифа, но хотя бы частично и косвенно) не могли не предрасполагать к поиску наиболее близкой темы и наиболее полного воплощения идеи страдания и смерти ради новой, усиленной, пусть в иных формах осуществляемой жизни и к нахождению ее в историях мученичества и смерти святых как невинно убиенных жертв (см. жития Бориса и Глеба, Вячеслава/Вацлава и Людмилы, Димитрия Солунского, Андрея Боголюбского и многих других)[174] или в историях, где присутствует мотив змееборства, как в «Житии Георгия Победоносца» (ср. «Чудо Георгия о змие и о девице», где присутствуют персонажи того же круга, что и противник Громовержца, часто змееподобный, и «жена»). Нельзя пройти в этих историях и мимо мотива чуда, обнаруживающего себя многообразно — и в процветании святости, и сохранении целости расчлененного и сожженного (как в случае Феодора Тирона) тела или в последующих чудесах на месте гибели мученика. Мотив безвинной и добровольной жертвы в «Житии Бориса и Глеба» отсылает, конечно, к самому ритуалу жертвоприношения и лежащим в его основе идеям, и, вероятно, и по этой причине история мученической смерти братьев была столь любима на Руси. И, конечно, евангельская история крестных мук и смерти Иисуса Христа и его последующего воскресения к вечной жизни не могла не затронуть до глубины души тех, кто уже по «основному» мифу знал сходную драму жизни, страданий, смерти и воскресения. Во всяком случае едва ли эти люди «перехода» могли пройти мимо соотнесения этих двух историй и того общего смысла, который был в них заложен.

Также можно думать, что «основной» миф в том его варианте, где наиболее подробно освещалось творение, его состав, последовательность этапов, предметное заполнение и т. п., провоцировал интерес к литературным текстам типа «Шестоднева», к летописно-анналистической и хронографической литературе со свойственными им установками на п е р е ч и с л е н и е объектов и

частей пространства, времени, народов и племен, царей и князей и т. п., и на порядок этого перечисления, совпадающий с порядком пространства, времени, истории. Отсюда — преимущественный интерес к гео-этническим панорамам, о которых писалось в другом месте, и к хронографии, цель которых — обозреть целое каждого из рассматриваемых рядов и синтезировать состав каждого из них и их самих в единое целое. Тем самым «новый» читатель и/или слушатель, несомненно, удовлетворял некую важную интеллектуальную свою потребность. Расширение круга за пределы известного (неизвестные страны, народы, животные, растения, обычаи, всё фантастическое и захватывающее воображение), которое также нетрудно было найти в соответствующих раннелитературных текстах, влекло к себе читателя, удовлетворяя его любознательность. «Житийная» литература пользовалась особым вниманием, поскольку в многообразных версиях она «разыгрывала» историю жизни героя, человека, отмеченного как особой благодатью святостью, и переживание всех перипетий жизни святого было поучительным и заставляло взглянуть и на самого себя, уяснить свою позицию в «антропном» контексте через уже имевший место прецедент. Интерес к прецеденту, к возможности его воспроизведения, к ключевым жизненным ситуациям (рождение, брак, смерть) также находил свое разрешение как в тех жанрах, которые по преимуществу были посвящены подобным событиям, так и в тех конкретных частях отдельных текстов раннеславянской литературы, где находили отражение соответствующие сюжеты, мотивы, образы. Наконец, эстетические интересы читателя и/или слушателя, вчерашнего язычника, удовлетворялись наиболее яркими и изощренными в «поэтическом» отношении текстами (переводными библейскими, византийскими и т. п.): от метрической организации отдельных фрагментов, которых в раннеславянской литературе оказалось гораздо больше, чем предполагалось, до поэтических фигур и тропов, разных видов игр «звуками и смысла-

ми», аллегорий, иносказаний, загадок, символов — всё это нравилось наиболее чуткому читателю, обучало его и всё более и более втягивало его в литературу, хотя еще долго — сперва сознательно, а потом и подсознательно — он помнил о старом устном поэтическом наследии и, вероятно, не уставал связывать его с теперешним новым богатством развертывающейся перед ним литературы.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

В заключение два соображения, одно из которых общего характера, а другое — скорее практического, из сферы pia desideria относительно той области, которую можно обозначить как реконструкция духовной жизни культуры праславян.

Первое. Одно из заблуждений, которого не избежали и многие исследователи («научное суеверие»), состоит в гипостазировании идеи порога как предела, той черты, за которой по ту сторону всё иначе и только иначе или даже ничего нет или просто ничего не видно и потому неизвестно. Соотношение предистории и истории в месте их встречи — из таких пороговых ситуаций, и только что сказанное в значительной мере относится и к этой ситуации. Отчасти корень такой точки зрения — в недостаточной широте взгляда. Конечно известны случаи и полных разрывов традиции как результаты «всеобщей» катастрофы («пан-катастрофа»), когда решительным образом меняется все — этносы, языки, традиции, сами условия существования, и после разрыва всё начинается с нуля. Но такой случай из числа исключений.

Обычно же линия связей, передача культурных ценностей, бытовых, хозяйственно-экономических, социальных, религиозных (и прежде всего ритуальных) парадигм из эпохи в эпоху, отношения преемства, наследования является наиболее частым случаем в истории известных цивилизаций Старого и Нового Света. К этим случаям относится и преемственная связь между языче-

ской, дописьменной, устно-словесной культурой праславян и христианской, письменной, литературной словесностью раннеславянского времени, еще во многом не отличимого от сумерек позднепраславянского периода, закат которого плавно и практически незаметно переходит в зарю раннеславянского.

Чтобы адекватно понять взаимоотношение этих двух эпох и их содержание, иногда нужен предельно широкий кругозор, взгляд, знающий об относительности воспринимаемой им картины, умение от эмпирии переходить к сути, которая усматривается и за нею. Также едва ли верно, видя главное, не замечать периферийного. В IX–XIII веках литература преобладала над устной словесностью только в узком (правда, со временем все расширяющемся) круге, и, параллельно ее постепенному влиянию, «языческое», народное, крамольное проникало в свою очередь в христианско-литературное («еретические» отреченные книжные тексты). На заре христианства у славян «выбирающей» стороной был народ (вчерашний, а иногда и сегодняшний тайный язычник) с его разветвленной и весьма влиятельной устно-словесной культурой. Недавно введенному христианству нечего было выбирать в «языческой» культуре, но заинтересованное в своем распространении и укоренении, оно в определенных случаях должно было обращаться не только к самому «язычнику», но и к его душе, его вере, его культуре, и тогда пастыри с тонким понимание народной психеи получали шанс облегчить своей пастве безболезненный и неформальный переход от язычества к новой вере, навести мостики (сначала, разумеется, шаткие) между тем и другим. Но практически выбор, или, вернее, отбор из арсенала новой веры делал все-таки сам «язычник», и отбирал он то, что каким-то образом «разыгрывало» те идеи, представления, образы новой веры, которые были так или иначе близки, соотносимы с его старой верой, верой его отцов, как-то соприкасались с нею, хотя бы отчасти напоминали ее и облегчали ему путь и к новой вере. Много веков спустя, в эпоху романтизма в Польше, Че-

хии, России уже представители литературы, поэты и прозаики начинают делать свой отбор из устной народной словесности, и они отбирают из нее то, что подходит им в соответствии с модой и вкусами их времени и что несколько позже читатель, уже успевший забыть свое прежнее мифопоэтическое наследие или вовсе не знавший его, а если и знавший, то, возможно, не ценивший его, востребует себе как литературный вариант, обработку старого фольклорного наследия, предпочтя о первичном судить по вторичному. Впрочем, отбирала не только литература из фольклора, но и фольклор — чем далее, тем более — заимствовал из литературы «опустившиеся» («niedergesunken») в него ценности. Предложение — спрос — отбор, присвоение себе отобранного или отчуждение «своего» другому — вот формула взаимообмена между литературой и фольклором, шире — между «своим» и «чужим», описывающая многократно в обе стороны направленное взаимодействие того и другого. Такие процессы тоже играют не последнюю роль в контакте устной словесности и письменной словесности и формировании если не единства их, то тех контактов, которые всегда могут послужить сближению двух форм словесности и осознанию двуединства национальной словесной культуры, начиная с определенного исторического рубежа.

Второе, практическое. Задача реконструкции в рассматриваемой области в языково-«текстовом» аспекте могла бы быть успешно продвинута вперед по совершении некоторых предварительных «работ», выполнении ряда заданий, каждое из которых обозримо и вполне выполнимо. Среди них особенно важными представляются следующие:

1. Отбор текстов разных славянских языков, с большой вероятностью отсылающих к праславянскому источнику и соответствующей «текстовой» традиции. Каталогизация и классификация этих текстов по ряду параметров. Составление индекса мотивов, персонажей, отмеченных элементов анимального, вегетативного и вещного уровней; поэтических образов и метрических схем.

2. Идентификация и/или соотнесение текстов разных славянских устно-словесных традиций как вариантов единого исходного прототекста, отсылающего к праславянскому горизонту.

3. Языковая-«текстовая» (в том числе и «смешанного» характера) реконструкция текстов, опознаваемых как праславянские.

4. Установление или прояснение балто-славянского и индоевропейского контекста праславянского прототипа.

5. Выявление в текстах раннеславянских литератур мотивов и образов, соотносимых с теми, что реконструируются для праславянской словесности.

6. Аккомодация языческих обрядов в их словесной части применительно к новым условиям (христианская литургия).

7. Составление тезауруса праславянских языковых-«текстовых» реконструкций.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Среди этих работ ср.: *Mazon A.* Le patrimoine commun des études slaves // Revue des études slaves IV, 1924; *Lednicki W.* Existe-t-il un patrimoine commun d'études slaves? // Le monde slave IV, 1926; *Brücker A.* Zarys dziejów literatur i języków literackich. Lwów, 1929; *Idem.* Eine slavische Literaturgeschichte? // Prager Presse 4 Oktober 1931; *Idem.* Geschichte der slavischen Literaruren // Slavische Rundschau IV, 1932; *Horák J.* Problémy srovnávacího studia literatur slovanských a lidového podáni slovanského, jeho cile a methody // 1er Congrès des philologues slaves à Prague. 1929. Section 1ère. Proposition: 5; *Idem.* Porównawcze studjum literatur słowiańskych // Ruch Słowiański III, 1930; *Wollman F.* Slovesnost Slovanü. Praha, 1928; *Idem.* Vom Geiste des literarischen Schaffens bei den Slaven // Slavische Rundschau IV, 1932; *Idem.* K metodologii srovnávací slovesnosti slovanské. Brno, 1936; *Idem.* Dvě polské polemiky o slovanských literaturách // Slovo a slovesnost V, 1939; *Gołąbek J.* Zagadnienie łączności literatur słowiańskich // Ruch Słowiański II, 1929; *Idem.* Literatury słowiańskie (Rozważania o metodzie) // Marcholt IV, 1938; *Bąbała J.* Zagadnienie łącznego badania literatur słowiańskich. Warszawa, 1938; *Hruševs'kyj M.* Istorija slovjans'kyx literatur — fikcyia čy neobxidnyj naukovyj postuljat? // Sveslavenski Zbornik. Zagreb, 1930, и др.

[2] См.: *Jakobson R.* The Kernel of Comparative Slavic Literature // Harvard Slavic Studies. V. I. Cambridge (Mass.). 1953; воспроизведено в кн.: *Roman Jakobson.* Selected Writings VI: Early Slavic Paths and Crossroads. Berlin — New York — Amsterdam, 1985, 1–64; русский перевод — *Якобсон Роман.* Работы по поэтике. М., 1987, 23–79. — К этой работе примыкает: *Jakobson R.* Slavism as a Topic of Comparative Studies // The Review of Politics XVI, 1954, 67–90; воспроизведено в кн: *Roman Jakobson.* Selected Writings VI, 1985, 65–85; ср. также ряд других работ Р.О.Якобсона о поэтике с выходом к общеславянской проблематике.

[3] Связь письменности как совокупности текстов, порождаемых с помощью письмен-букв, очевидна. Ср. *письмена* (ст.-сл. **писмѧ**) 'бук-

вы' — *письменность*, лат. *littera* 'буква' (но и 'письмо', 'послание', во мн. числе — 'письменность', 'письменные тексты', 'литературная деятельность' и т. п.) — *litterātūra* 'написанное', 'рукопись', 'сочинение' (но и 'алфавит').

4 О попытках изобретения славянского алфавита, нужного для создания письменных текстов на славянском языке, согласно «Житию Константина Философа», говорит цесарь (император Михаил III), отправляя Константина с миссией к моравским славянам. Когда Константин услышал об этом намерении цесаря в ответ на просьбу моравского князя Ростислава прислать **оучителꙗ ... таковаго, иже би ны въ свои езыкь истиинүю вѣрү хрїстїан'скоүю сказаль, да се и иные страны, зреще въ нась и подобили намь** (ЖК XIV) и о выборе цесарем для этой миссии именно его, Константина (**сїю бо рѣчь не можеть инь никтоже исправити, ꙗкоже ты**), он ответил согласием, хотя и отчасти условным, — **съ радостїю идоү тамо, аще имѣють боүквы въ езыкь свои**. Но именно букв-то моравские славяне (как, впрочем, и все остальные) не имели, и о предыдущих неудачах в этом деле цесарь напоминает Константину: **дѣдъ мои** [император Михаил II (820–829). — *В. Т.*] **и ѿць мои** [Феофил II (829–842). — *В. Т.*] **и инїи мнѡзи, искавше того, нѣсоүть обрѣли, и како азь могоү тѡ ѡбрѣсти?** Константин в ответ на это выражает сомнение в своих возможностях выполнить подобное поручение или, скорее, в целесообразности браться за дело в существующих условиях (противников у этой идеи было немало, и вскоре ситуация выяснилась в полном объеме). **И кто можеть на вѡдү бесѣдү писати и еретичьско имꙗ себѣ обрѣсти?** — вопрошает Константин. Цесарь (вместе со своим дядей и соправителем на рубеже 50–60-х годов IX века Вардой, лично участвовавшим в подготовке моравской миссии) находит удачный ответ, своего рода переадресовку: **аще ты хощеши, можеть сїе тебѣ бь дати, иже и даеть въсѣм, просещїимь без съмнѣнїа, и ѿтврьзае тлькоүщїимь**.

Константин послушался совета, встал на молитву, и Бог открыл ему буквы. Собственно, то же произошло и ранее, в неделю Пасхи на рынке в Солуни, когда славянские буквы были открыты Константину свыше с тем, чтобы он пришел к болгарам в город Равень на реке Брегальнице и просветил их светом православной веры с помощью 35 букв («Солунская легенда»). Правда, в «Житии Константина» этот эпизод отсутствует, и в нем обычно видят более позднюю «болгарскую» интерполяцию. О ранних (20–40-е годы IX века) и неудачных попытках создания славянской азбуки по инициативе византийской власти см.: *Дуйчев И.* Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянска азбука пред първата по-

ловина на IX век // Известия на Института за българска история, т. 7. София, 1957.
Вместе с тем, рассматривая вопрос о первых письменных опытах фиксации славянской речи (и тоже в связи с задачей христианизации славян), нельзя пройти мимо миссионерского опыта баварских проповедников в Моравии в еще более ранний период, в конце VIII — начале IX века. Немецкие миссионеры, исходя из решений церковных синодов, созывавшихся в Империи Каролингов, особенно из постановления Франкфуртского синода 794 г. в котором подчеркивалось, что никто не должен думать, что молиться Богу можно только на трех «священных» языках, переводили отдельные молитвы на славянский язык местного населения, используя при этом латинскую графику. Известно, что немецкие миссионеры как переводчики отличались высоким профессионализмом. Разумеется, многие из подобных опытов в переводе старонемецких молитв на славянский язык и соответствующих записях их текста утрачены. Но кое-что сохранилось. Прежде всего это относится к переводу текста в составе «Синайского Требника», глаголической рукописи XI века. Ср. так называемые «Фрейзингенские отрывки», о которых, в частности, в связи с проблемой их перевода со старонемецкого см.: *Vondrák V.* Frizinské památky, jich vznik a význam v slovanském písemnictví. Praha, 1896; *Grafenauer I.* Karolinška katecheza ter izvor Brižinskih spomenikov in Čina nad ispovědajǫštim sę // Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani, 13, filol.-lingv. odsek 2, 1936 (ср. статью этого же автора о старобаварской /святоэммерамской/ молитве в старословенском и староцерковнославянском в журнале «Slovenski jezik» I, 1938, 8–54); *Isačenko A.V.* Jazyk a pôvod Frizinských pamiatok. Bratislava, 1943, особенно 9–23; *Idem.* Začiatky vzdělanosti vo Veľkomoravskey ríši. Turčiansky Sv. Martin, 1948; *Zagiba F.* Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Wien, 1971; Zbornik Brižinski spomeniki. Ljubljana, 1996 и др.; ср. также: Сказания о начале славянской письменности / Вступит. ст., пер. и коммент. Б.Н.Флори. М., 1981, 26 и сл. Разумеется, немецкие миссионеры вели свою деятельность не только в Моравии, но и далее к западу, где отмечено присутствие славянского населения, в частности по течению Майна в меровингскую и каролингскую эпоху. Об остатках славянской речи в этом ареале см.: *Schütz J.* Frankens mainwendische Namen, Geschichte und Gegenwart. München, 1994 [Philologia et litterae slavica. Bd. II]. К интерпретации этих остатков славянской речи (в основном на ономастическом материале) см.: *Трубачев О.Н.* Sclavania на Майне в меровингскую и каролингскую эпоху. Реликты языка // В кн.: Dialectologia Slavica. Сборник к 85-летию Самуила Борисовича Бернштейна. М., 1995, 11–35. Также нельзя

игнорировать и предположение, что еще до 60-х годов IX века предпринимались отдельные попытки записи славянских слов греческими и латинскими буквами — тем более, что о таких попытках уже после крещения славян сообщает черноризец Храбр, ср.: **крьстивше же сѧ, рим'сками и грьчьскыми писмены нѫждаахѫсѧ (писати) словѣн'скоу рѣчь безь оустроениꙗ**, после чего следует риторический вопрос: **нѫ како можеть сѧ писати добрѣ грьчьскыми писмены** — и примеры неудобописания славянских слов таким образом; всё это рассуждение заключается сообщением о целом периоде таких попыток — **и тако бѣшѧ многа лѣта** («О письменах» черноризца Храбра).

5 Очень характерно, что выработка алфавита для передачи славянской речи и ее письменной фиксации (труд, безусловно, сложный, достаточно продолжительный и, видимо, начавшийся значительно раньше моравского приглашения и тем более самой миссии) описывается в «Житии Константина» как божественное откровение, при котором сам Константин не более чем воспреемник ниспосланной ему «буквенной» благодати. Ср.: **шⷣь же фїлосѡфь, по прьвомꙋ ѡбычаю на мл҃твоу се въдасть <...> въскорѣ же б҃ъ емоу ꙗви, послоушае мл҃твы своиⷯ рабь. и абїе сложи писмена, и начеть бесѣдꙋ писати еѵ҃л'скоу, еже: искони бѣ слѡво, и слѡво бѣ ѿ б҃а, и б҃ъ бѣ слѡво, и прочее** (ЖК XIV).
Еще подробнее этот мотив «буквенного» откровения развернут в «Солунской легенде»: **и вь единъ д҃нь вь недлꙋ ст҃ꙋ, изидоⷯ изь црквѣ, и седоⷯ на мраморѣ мислещи и скрьбещи, и видѣхь голꙋба глаголющи, вь ꙋстѣх ношаше зборькь сьчицискокине соꙋгоꙋль свезанꙋ и врьже мнѣ на крило, и прѣчтоⷯ ихь, и обрѣтоⷯ всехь л҃е. и вложихь иⷯ вьпазꙋхꙋ: и несоⷯ митрополитъ тогда они в тело мое ськришесе, и азь истребихь грьцки ꙗзикь и гда посла митрополить звати ме на трапезꙋ, азь не разꙋмѣ що грьци крьмѣ...**

6 В свете сказанного не является существенным ни то, что работа над созданием азбуки и первые переводы были начаты еще до прибытия в Моравию и там по прибытии продолжались и, следовательно, предполагают разные локусы и разное время, ни то, что у Константина Философа были помощники и, более того, такой ценный сотрудник (а потом и продолжатель), как его брат Мефодий, особенно хорошо знавший славянский язык. Различия в «малом» месте и «малом» времени как бы сводятся на нет единством труда и результата его.

7 Этот этап славянской литературы, который в исторической перспективе называют старославянским, в функциональной — церковнославянским, в исторической и этнокультурной — старо- (или древне) болгарским, имеет свое самоназвание — **словѣньскы кънигы**, несколько непривычное из-за своей косвенности, но по сути дела наиболее правильно эту суть отражающее.

[8] Ср.: **Богъ, иже велить всѧкомоу, дабы въ разоумъ истинным пришелъ, и на большии сѧ чинъ подвизалъ, видѣвъ вѣроу твою и подвигъ, створи и нынѣ в наша лѣта, ꙗвль боукви въ вашь ꙗзыкъ не бѣ дано было, токмо въ перваꙗ лѣта, да и вы причтесѧ велицѣхъ ꙗзыцѣхъ, иже славѧть бога своимъ ꙗзыкомъ** <...> (ЖК XIV).

[9] Слово **Богъ**, помимо своей общей смысловой и сакральной отмеченности, было особенно отмечено и потому, что его запись с помощью греческих букв (а попытки создания славянской азбуки предпринимались прежде всего греками, видимо, в течение почти полувека до Константина) вызывала особые трудности из-за отсутствия в греческом языке византийского периода звука «б». Ср. у черноризца Храбра: **кръстивше же сѧ, рим'сками и гръчьскыми писмены нѫждаахѫсѧ (писати) словѣн'скоу рѣчь безь оустроениꙗ. нѫ како можеть сѧ писати добрѣ гръчьскыми писмены. б ъ** (далее перечисляются и другие знаково отмеченные слова, не поддающиеся удовлетворительной передаче средствами греческого алфавита, — **живѡтъ, цр҃ковь, чаание, зѣлѡ, ꙗдь, ѧзыкъ**).

[10] Помимо цифрового значения букв алфавита (явление, распространенное и во многих других традициях) нужно помнить и о весьма вероятном символическом значении как отдельных букв, так и всей их совокупности как целого. При этом особого внимания заслуживают возможные примеры символизации через буквы высших сакральных ценностей христианства. Так, среди глаголических букв (а Константин Философ изобрел именно глаголицу) есть такие, в которых узревается к р е с т (искупление грехов), к р у г (божество), т р е у г о л ь н и к (Святая Троица) и т. п. И в гораздо более поздних опытах воспроизводятся попытки символизации или кодирования *иного*, лежащего вне первичного значения названия буквы (ср. *бу́кы* — первичное значение: название второй буквы русской и славянской азбуки, отсылающее к *букам*-буквам; вторичное значение: «нечто неверное, гадательно будущее». *Это еще бу́ки; — когда-то еще буки будут*, с акцентом на акрофоническом принципе: ***буки*** → ***бу́дут***, ***будущее***, ср. также: ***Буки букашки, веди таракашки, глагол кочережка***, загадка, см. Даль I^4, 340; собственно, и многие другие буквы имеют подобные «свои» тексты). Вместе с тем все буквы алфавита в целом, азбука во всей ее полноте от начала до конца, которые тоже отмечены (ср. русск. *от **а** до **я***, где и начало и конец равно отсылают к субъекту речи — *аз* и *я*), символизируют мир во всем его составе и мета-мир, мир, описанный буквами, своего рода *orbis pictus*: всё, что есть в мире, может быть описано; всё, что может быть описано, и есть мир, открытый изменениям, — такова исходная установка. Поскольку в само́м тексте «азбуки» раскрывается некая summa mundi и ее высшие ценности,

многочисленные конкретные варианты этого текста — от «Азбучной молитвы» Константина пресвитера (IX–X вв.) до и поныне известных поздних версий, — сколь бы «искусственными» они ни казались, содержат в себе некое исходное внутреннее ядро, позволяющее понять тот смысл и те функции, которые связывались с алфавитом некогда. Из соображений краткости можно ограничиться лишь двумя предельно разновременными примерами из начала, образующего особенно «сильную» позицию, двух «азбучных» текстов. Первый из них — акростишная «Азбучная молитва», упомянутая выше: *Азъ словомь симь молюсь Богоу: / Боже всеа твари и зиждителю / Видимыимъ и невидимыимъ, / Господа Доуха посъли живоущаго, / Да въдъхнеть въ срьдце ми слово* (summa — Бог, Господь и зиждитель, Дух, молитва, сердце, вся тварь, видимое и невидимое, я; характерно, что дважды упомянутое *слово* образует как бы рамку этого фрагмента «азбучного» текста). Второй текст — русский; из-за своей предельной лаконичности (отсутствие избыточных элементов) и концентрированности (ориентация на буквы, азбуку, на слово как подлинное благо) особенно поучителен — *Аз буки веди. Глагол добро есть...* (буквы-азбука, их ве́дение, как приводящее к слову-глаголу, которое и есть добро). В этом контексте можно говорить об обретении букв, письменности как «втором» творении — в письменном слове, в тексте и, следовательно, о продолжении в этом акте последовательности космологических «работ» по устройству мира.

[11] К доле наследия Константина и объему первой славянской книги, переведенной им вместе с его братом, ср.: *Жуковская Л.П.* О переводах Евангелия на славянский язык и о «древнерусской» редакции славянского Евангелия // Славянское языкознание. М., 1959; *Она же.* Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием // Вопросы славянского языкознания. М., 1963. Вып. 7. *Она же.* Текстологическое исследование наследия Кирилла Философа // Константин-Кирилл Философ. София, 1971 и др.

[12] См.: *Соболевский А.И.* Древние церковно-славянские стихотворения IX–X веков // СбОРЯС LXXXVIII, № 3, 1910; *Nahtigal R.* Rekonstrukcija treh starocerkvenoslovanskih izbirnih pesnitev // Razprave I, Filoz.-filol. razred, Akad. Znan. in Umetn., I. Ljubljana, 1942, 63–156; *Vaillant A.* La Préface de l'Evangeliaire vieux-slave // Revue des Études Slaves, t. 24, 1948, 5–20; *Idem.* Une poésie vieux-slave: La Préface de l'Evangile // Ibid., t. 3, 1956, 7–35; *Jakobson R.* St. Constantine's Prologue to the Gospels // *Roman Jakobson.* Selected Writings VI. 191–206 (первая версия — 1954, пересмотренная версия — 1963); *Топоров В.Н.* Слово и Премудрость («логосная структура»): «Проглас» Константина Фило-

софа // Russian Literature XXIII–I, Special Issue. The Millennium of Christianity in Russia I. 1988. 1–80 и др.

[13] См.: *Trubetzkoy N.S.* Ein altkirchenslavisches Gedicht // Zeitschrift für slavische Philologie. 1934. Bd. 11. 52–54; *Якобсон Р.О.* Похвала Константина Философа Григорию Богослову // Slavia. ч. 39, 1970 (ср.: *Roman Jakobson.* Selected Writings VI, 207–239).

[14] Ср. в «Прологе» к «Небесам» Иоанна, экзарха Болгарского: **Понеже оубо свѧтыи чловѣкъ бж҃ии, Кѫстѧнтинъ философь река, мьногы троуды приꙗ, строꙗ писмена словѣньскыхъ кънигъ и отъ евангелиꙗ и ап҃ла прѣлагаꙗ изборъ, елико же достиже живыи въ мирѣ семь тьмьнѣмь, толикоже прѣложь, прѣстоупи въ бесконьцѧи свѣтъ, приѧтъ дѣлъ своихъ мьздоу.**

[15] Ср.: ...**прѣже же ѿ оученикъ своихъ посаждь дъва попы скорописьцѧ зѣло, прѣложї въ бръзѣ вьсѧ книгы испъл'нь, развѣ Макавѣи** <...> **тъгда же и номоканонъ, рекъше законоу правило, и оч҃ьскыꙗ книгы прѣложи** (ЖМ XV).

[16] Ср.: ...**и ст҃ок възношеник таиное съ клиросъмь своимь възнесъ, сътвори памѧть ст҃го Димитриꙗ** (ЖМ XV).

[17] Богомильские тексты ср. в кн. *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925 (фототипическое изд.: 1970); богомильские источники более широкого круга см. в кн.: *Ангелов Д., Примов Б., Батаклиев Г.* Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. София, 1967; антибогомильский трактат — см.: *Попруженко М.* Козмы пресвитера Слово на еретики и поучение от божественных книг // Памятники древней письменности и искусства. № CLXIII; СПб., 1907. Ср. также: *Он же.* Болгарский пресвитер X в. Козма и испанский Кальдерон // Българска мисъл, VIII, 1933, кн. VIII–IX; *Он же.* Козма Пресвитер болгарский писатель X века // Български старини, XII. София, 1936; *Ангелов Д.* Презвитер Козма и беседата му против богомилите. София, 1948; *Бегунов К.Ю.* История открытия и издания «Беседи на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя Козмы Пресвитера // Славянска филология. Т. IV. Материали за V международен Конгрес на славистите. София, 1963; *Он же.* Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973, особенно 297–392 и др. О богомильстве ср.: *Ангелов Д.* Богомилство в България. София, 1969 и др.

[18] Характерно, что один из основных богомильских текстов, так называемая «Тайная книга», предполагающая, видимо, славянский источник, известна лишь в латинском переводе. О богомильском влиянии в Западной Европе существует богатая литература.

[19] Особую жанровую разновидность — как внутри житийной литературы, так и вне ее — представляют «тауматические» тексты (греч. θαῦμα 'чудо'), ср. так называемое «Чудо о болгарине» (X в.), которое можно было бы назвать и чудом о святом Георгии.

[20] В какой-то ограниченный период времени «писатель» и «читатель» совпадали в одном лице — как правило, переводчика, и только после того как текст был создан и распространен, можно говорить о «самостоятельном», отличном от писателя-создателя читателе.

[21] Об этом свидетельствуют (отчасти и чаще всего косвенно) и показания современников. В фрагменте «Беседы против новоявленной ереси попа Богомила» пресвитера Козьмы, известном как «Слово о пользе книг», подчеркнуты т р и положения: душеспасительное з н а ч е н и е к н и ж н о г о б о г а т с т в а («Ты богат — есть у тебя полный Ветхий и Новый завет, и иные книги, содержащие поучительные слова и различные речи [...] Читайте чаще святые книги, дабы избавиться от грехов своих [...] Многим добрым делам наставники — святые книги»); «н е п р а в и л ь н о е» отношение к этому богатству — его неиспользование или использование в своих корыстных целях («По какому праву ты скрываешь путь к спасению от глаз людей, пряча Божественные словеса от братии своей? Ведь книги были писаны во спасение людям [...] Из каких книг научился ты скрывать от братии Божественные словеса? Если есть и вправду такие книги, то заслуживают они не только уничтожения, [...] но и сожжения огнем, ибо учат они вопреки Господу и его святым [...] Ты же читаешь втайне, чтобы переспорить брата. Не спастись тебе, и будешь ты повинен во многих пагубах [...]»); имплицитно п р и с у т с т в у ю щ а я а л ь т е р н а т и в а: священное — нечестивое, христианское — языческое, книжное богатство — бесовские развлечения («Многие люди охотнее идут на игрища, чем в церковь, и любят гадания и побасенки более книг [...] Не христиане те, кто пьет вино под гусельные переливы, танцы и песни бесовские, кто верит в приметы, сны и всякие сатанинские учения. [...] Откуда берется такое? Разве не ясно — от пренебрежения книгами [...]»).
Эта альтернатива и образует пространство выбора — и л и Божественные книги и спасение, и л и бесовские языческие развлечения и гибель. Последнее принадлежит прошлому и должно быть преодолено, первое должно принадлежать настоящему и полностью утвердиться в будущем.

[22] Об особой «энергетичности» слова в ритуале писалось не раз, и эта связь слова с ритуалом далека от случайности: слово — наиболее «сильная» и потенциально мощная форма воплощения з н а к о в о г о, а последнее как особая категория возникло в недрах ритуала.

[23] Ср. и.-евр. **k'leu-es*: **k'lou-es* 'слово', 'слава', букв. — 'услышанное': слав. **slovo* (**slovese*. Gen. Sg.), др.-инд. *śravas*, авест. *sravah-*, др.-греч. κλέϝος, лат. *cluor* 'δοξα' (: *clueo* 'слышать', 'слушать', но и 'называться', 'именоваться', 'слыть' и даже 'быть', 'существовать'), др.-ирл. *clū*, тох. А *klyw*, В *kälywe* и др. (Pokorny I, 606). Поэтому уже приводившееся ранее *Слышите, оубо, народи Словѣньсти. / Слышите слово, от Бога бо приде* содержит в себе не только народно-этимологическое осмысление этнического обозначения «словян» как народа слова, но и тавтологическую figura etymologica *Слышите слово..*, т. е. букв. — *Слышите слышимое.*

[24] См.: *Shevelov G.Y.* A Prehistory of Slavic. The Historical Phonology of Common Slavic. N. Y., 1965, 633.

[25] Ср. **pьsati/*pisati*: **pismę, *pis(ь)mo, *pis(ь)mena, *pьsanьje/*pisanьje, *pisatelь, *pьstrъ* и т.п.; и **čisti/*čьsti/*čitati : *čislo, *čismę, *čьstь, *čitavъ(jь)* и т. п.

[26] Славянские глаголы «писания» и «чтения» имеют ближайшие соответствия и в балтийских языках, ср. прусск. *peisāi*, лит. *piešti, paišýti* в первом случае и лит. *skaitýti*, лтш. *skàitît* — во втором, существенно уточняющих исходный и для этих славянских глаголов круг значений. Тем более это можно сказать о других индоевропейских языках. Ср. и.-евр. **peik-/*peik'-, *peig-* : др.-инд. *piṁśáti*, авест. *paēs-*, др.-греч ποικίλος, лат. *pingō*, тох. А *pik-, pek-*, В *pink-, pai(y)k-*, др.-в.-нем. *fēhen* и т. п. (см.: Pokorny I, 794–795) и и.-евр. **k^uei-t-* : др.-инд. *cétati*, авест. *čisti-*, с одной стороны, и др.-инд. *cāyati*, авест. *kāy-*, др.-греч. τίω, τίνω и др. (Pokorny I, 636–637), — с другой.

[27] Ср. англ. *to write* 'писать' из др.-англ. *wrītān* 'скрести', 'царапать' или др.-исл. *fā* (**faihōn*) *rūnar* 'процарапать руны'.

[28] Ср. др.-инд. *piś-* с характерным набором значений — 'обрубать', 'высекать', 'вырезать'; 'у к р а ш а т ь'. Для и.-евр. **peik-/*peik'-, *peig-* реконструируется значение з н а м е н о в а н и я — обозначения через процарапывание, прорезание или окрашивание (Pokorny I, 794).

[29] Ср.: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 4. М., 1977. 117–119; Słownik prasłowiański. T. II. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1976, 205–208. — К идее п о р я д к а как одной из целей «чтения» ср. о том «беспорядке», который царил, по мнению черноризца Храбра, до открытия славянской письменности Константином, когда, после крещения, пытались записывать славянскую речь римскими или греческими письменами, и который Храбр обозначает как «без оустроениꙗ».

[30] Цит. по: *Лавров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 162. Ср. теперь пол-

ное издание текстов Храбра (73 списка XIV–XIX вв.) и результаты текстологической работы: *Кусв К.М.* Черноризец Храбър. София, 1967.

[31] Ср.: **Отъ знамении нѣкынхъ гатаѭште проричѭтъ.** Изборник Святослава 1073 г., 149; **Не боуди бала, ни съмывала съна си не враже, ни питицами гатаи.** Там же, 94 (scil.-*пътицами*), ср. также лат. *augur* 'жрец-птицегадатель' (*au-* < *avi-*, ср. лат. *avis* 'птица', в частности вещая, по полету которой делались предсказания, прорицания — *augurium*).

[32] См. статью автора этих строк — Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам // Этимология. 1972. М., 1974, 12–18.

[33] Поскольку в результате дискуссии о происхождении славянского алфавита, начатой в XIX веке, подхваченной в 20-е годы XX века и продолжающейся в связи с отдельными аспектами темы доныне, было установлено, что Константин Философ изобрел глаголицу и что Храбр в своем трактате отстаивал именно глаголическую азбуку, полемизируя при этом не с византийским духовенством, а с представителями болгарской знати, выступавшими за более «удобный» кириллический вариант азбуки, представляющий собою упрощение глаголицы, синтезированной с буквами греческого алфавита, необходимо учитывать факт большей сложности и таинственности глаголицы (ср. позднейшее использование ее как средства тайнописи), с чем связывалась, видимо, и сакральность ее (в отличие от «профанического» греческого алфавита).

В общей теме возникновения славянской письменности особую важность представляет вопрос о происхождении глаголицы и в связи с этим сочинение черноризца Храбра «О письменѣхъ». Из старой литературы на эти темы ср.: *Бодянский А.М.* О времени происхождения славянских письмен. М., 1855; *Ягич И.В.* Рассуждение южнославянской и русской старины о церковнославянском языке // Исследования по русскому языку. Т. I. СПб., 1895; *Он же.* Глаголическое письмо // Энциклопедия славянской филологии. СПб., 1911. Вып. 3; *Погорелов В.А.* Заметки по поводу «Сказания Храбра о письменѣх славянских» // ИОРЯС VI, 1901; *Вилинский С.Г.* Сказание черноризца Храбра о письменах славянских // Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете. Одесса, 1901; *Грунский Н.К.* Памятники и вопросы древнеславянской письменности. I. Юрьев, 1904; *Соболевский А.И.* Где и когда жил черноризец Храбр? // Материалы и исследования в области славянской филологии. СбОРЯС LXXXVIII. СПб., 1910; *Nahtigal R.* Doneski k vprašanju o postanku glagolice // Razprave I. Ljubljana, 1923; *Кульбакин С.М.* Белешке о Храбровоj апологиjи // Глас Спске Кралевске академиjе, књ. 168.

Београд, 1935 и др. — Среди работ, посвященных этой же теме в последний период, см.: *Георгиев Е.* Разцветът на българската литература в IX–X вв. София, 1962; *Он же.* Съществува ли още глаголически въпрос в славянската филология // Slovo, 21. Zagreb, 1971; *Снегаров И.* Черноризец Храбър // Хиляда и сто години славянска писменост 863–1963. Сборник в чест на Кирил и Методий. София, 1963; *Dostál A.* Les origines de l'Apologie slave par Chrabr // Byzantinoslavica. 1963. № 2. Praha; *Mareš V.F.* Azbučná báseň z rukopisu Statni veřejne knihovny Saltykova-Ščedrina v Leningradě // Slovo, 14. Zagreb, 1964; *Idem.* Hlaholice na Moravě a v Čechách // Slovo, 21. Zagreb, 1971; *Tkadlčik V.* Le moine Chrabt et l'origine de l'écriture slave // Byzantinoslavica, № 1, 1964; *Idem.* Systém hlaholské abecedy // Studia palaeoslovenica. Praha, 1971; *Куев К.* Указ. соч. София, 1967; *Mošin V.* Još o Hrabru, slavenskim azbukama i azbučnim molitvama // Slovo, 23. Zagreb, 1973; *Флоря Б.Н.* Сказания о начале славянской письменности. М., 1981; *Ziffer G.* La tradizione della letteratura cirilometodiana ([...] Sulle Lettere di *Chrabr*) // Ricerche slavistiche, vol. XXXIX–XL, 1992–1993/1; *Idem.* Sul testo e la tradizione dell' *Apologia* di Chrabr // Aion Slavistica, 1. Firenze, 1993; *Idem.* Zur Komposition des Traktats "Über die Buchstaben" des Mönchs Chrabr // Die Welt der Slaven, Jg. XL. München, 1995 и др.

[34] Общий обзор и современное состояние вопроса см. в фундаментальном исследовании — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. II. Тбилиси, 1984.

[35] Нельзя признать надежными не только предположения о славянской принадлежности венедов-венетов (греч. Οὐενέδαι, *Venedi, Venadi, Venethi*), обитавших по Висле и упоминаемых с I по VI в. Плинием Старшим, Тацитом, Птолемеем, Иорданом и на Певтингеровой карте, но и о греч. Σουοβηνοί у Птолемея, в которых едва ли оправданно иногда видят этноним славян. Впрочем, вполне допустима возможность обозначения части славян как венедов, по крайней мере, для определенного времени и локуса. Ранние источники о славянах собраны в кн.: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I–VI вв.). М., 1991; Т. II (VII–IX вв.). М., 1995.

[36] «Хроника Фредегара», практически современная королевству Само, в последнее время выросла в своей цене как источник по истории славян, наиболее сильно продвинутых на запад, в частности, и «майнских» славян, на что особое внимание обращено в книге Й.Шютца (1994 г.).

[37] Из работ последнего времени, так или иначе связанных с проблемой прародины славян, ср.: *Hensel W.* Etnogeneza Słowian — niek-

tóre problemy // Slavia Antiqua XX, 1973, 1–14; *Idem.* Skąd przyszli Słowianie? // Z otchłani wieków. LI, № 3–4, 1985; *Godlowski K.* Z badań nad zagadnieniem rozprzestrzenienia Słowian w V–VII w. n.e. Kraków, 1979; *Трубачев О.Н.* Языкознание и этногенез славян // ВЯ 1982. № 4, 5; 1984. № 2, 3; 1985. № 4, 5; *Он же.* Языкознание и этногенез славян // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Доклады. М., 1983, 231–270; *Он же.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистическое исследование. М., 1991; *Birnbaum H.* Common Slavic. Progress and Problems in Its Reconctruction. Columbus, 1972 (русск. пер.: *Бирнбаум Х.* Праславянский язык. Достижения и проблемы в его реконструкции. М., 1987); *Топоров В.Н.* К реконструкции древнейшего состояния праславянского // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады. М., 1988; *Popowska-Taborska H.* Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1991; *Gołąb Z.* The Origins of the Slavs. A Linguist's view. Columbus, Ohio, 1992, и др.

Из работ первых послевоенных лет заслуживают внимания исследования польских ученых. См.: *Lehr-Spławiński T.* O pochozeniu i praojczyźnie Słowian. Poznań, 1946; *Jażdżewski K.* Atlas to the Prehistory of the Slavs. I–II. Łodź, 1948–1949; *Czekanowski J.* Wstęp do historii Słowian. Poznań, 1957; *Moszyński K.* Pierwotny zasiąg języka prasłowiańskiego. Wrocław–Kraków, 1957; *Kostrzewski J.* Gdzie była pierwotna siedziba Słowian? // Z otchłani wieków. XXIV, 1958, и др.

[38] Эта картина совпадает в основном с тем, что предполагается на основании разного рода материалов, в особенности исторического и специально археологического характера, в «Атласе» Яжджевского (см.: Op. cit., карты на с. 13–15).

[39] На самом деле некоторые (по сути дела очень малочисленные) элементы оказываются засвидетельствованными уже в дописьменный (для славян) период. К ним относятся единичные слова типа обозначений меда или поминок, погребального пиршества (ср. ἐχορηοῦντο δὲ ἡμῖν κατὰ κώμας τροφαί...ἀντὶ δὲ οἴνου ὁ μ ε δ ο ς. Prisc.; postquam talibus lamentis est defletus, s t r a v a m super tumulum eius quam appellant ipsi ingenti commessatione concelebrant. Iord. Get. 258), этнонимы, ряд топонимических примеров, личных имен собственных, на основании которых восстанавливается (конечно, в сильно ограниченном объеме) и словарь раннеславянских апеллятивов (из опытов последнего времени ср. реконструкцию фрагмента словаря майнских славян, относимую к 2–ой половине I тысячелетия).

[40] Об особенностях «мифопоэтического» (или «космологического») сознания существует обширная литература. Наиболее общее и вместе с тем основательное описание их можно найти в работах

М.Элиаде, в частности в переведенной на русский язык его книге «Космос и история» (М., 1987). Ср. также статьи пишущего эти строки: Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982, 8–40; *Он же.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памянниках. М., 1988, 7–60 и др.

[41] Мифопоэтическое мировоззрение космологической эпохи, в частности, исходит из тождества (или по крайней мере особой взаимозависимости) макрокосма и микрокосма, мира и человека, который является одним из крайних ипостасных элементов космологического ряда. Ср. связь элементов состава мира и состава человека (земля — плоть, вода — кровь, растения — волосы, камень — кость, солнце — глаза/зрение/, страны света — слух, ветер — дыхание, небо — голова и т. п.), широко известную в разных архаических индоевропейских традициях и, в частности, легко восстанавливаемую для славянской традиции (например на материале загадок).

[42] Сто́ит напомнить, что исходно «год» не просто обозначение временно́го отрезка, но и синтетический образ годового «достатка», блага-добра, накопленного за время годового движения Солнца, и его кульминационной точки — встречи старого с новым (ср. праслав. **godъ* 'год', 'праздник', 'годовой прирост', 'свадьба', 'свадебный пир', 'удобное, подходящее время' см.: ЭССЯ 6, 1979, 191–192), которое в более широкой перспективе связано и с готск. *goþs* 'хороший', с долгим вокализмом, англ. *good* и т. п. и со словами, актуализирующими идею соединения-сцепления, совместной фиксации и т. п., ср. др.-инд. *gadh-*, англ. *to-gether, to gather* и т. п.).

[43] Из ранних источников, «своих» по языковой и культурной традиции, но «чужих» в религиозно-конфессиональном плане, нужно выделить «Повесть временных лет» и некоторые другие древнерусские тексты (как проповеди, обличения, слова против язычества, так и «художественные» тексты, ср. «Слово о полку Игореве»). Среди западноевропейских ранних источников — «чужих» — наибольшую ценность представляют «Chronicon» Титмара Мерзебургского (≈ 1012–1018 гг.) «Gesta Hammaburgensis Ecclesiae» Адама Бременского (≈ 1074–1075 гг.), «Cronica Slavorum» Гельмольда (≈ 1167–1168 гг.), три биографии Отто, епископа Бамбергского (середина XII в.), скандинавские источники — «Gesta Danorum» Саксона Грамматика (2-я пол. XII в.), «Knytlingasaga» (XIII в., о событиях с 950 по 1190 г.) и др. Разумеется, необходимо учитывать и раннеславянскую историографическую традицию хронистов — Козьмы Пражского, «Хроника» которого доведена до первой четверти XII в. включительно, Кадлубека, а также и су-

шественно более поздних авторов, чей интерес к «древним» богам несомненен, но чьи сведения изобилуют неточностями, искажениями, а нередко и фантазиями. Ср. «Historiae Polonicae libri XII» Яна Длугоша и далее — Меховского, Кромера, Бельского, Стрыйковского, Гванини, Орбини, Перссона, Густынскую летопись, Герберштейна и др. Значение дальних «чужих» источников сведений о высшем уровне раннеславянской мифологическокй системы очень невелико, практически близко к нулю (ср. арабские и еврейские источники), хотя некоторые из них относятся к весьма раннему времени. Ср. Аль-Ахтал (VII в.), и др.

Из трудов, посвященных раннеславянским божествам, ср. литературу к статье «Славянская мифология» // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982, 456, а также дополнительно *Łowmiański H.* Religia Słowian i jej upadek <w VI–XII>. Warszawa, 1979; *Gieysztor A.* Mitologia Słowian. Warszawa, 1982; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982; *Znayenko M.T.* The Gods of the Ancient Slavs. Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology. [Columbus, Ohio] 1980; *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Он же.* Язычество Древней Руси. М., 1987; *Jakobson R.* Contributions to Comparative Mythology // *Roman Jakobson.* Selected Writings, vol. VII. Berlin–New York–Amsterdam, 1985, 3 сл.; *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln — Weimar — Wien, 1992; *Трубачев О.Н.* Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // ВЯ. 1994. № 6. 3–15 и др.

Из более ранних или более частных по характеру работ ср.: *Кагаров Е.Г.* Религия древних славян. М., 1918; *Łęgowski-Nadmorski J.* Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich // Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu. T. 32. Toruń, 1925; *Łowmiański H.* Geneza politeizmu połabskiego // Przegląd Historyczny. T. 69. 1978; *Meyer K.H.* Vom Kult der Götter und Geister in slavischen Zeit // Prace Filologiczne. T. 15/2. 1931; *Potkański K.* Wiadomości Długosza o polskiej mitologii — święto wiosenne Stado // Pisma pośmiertne, t. 2. Kraków, 1924; *Antoniewicz W.* Religia dawnych Słowian // Religie świata. Warszawa, 1957; *Dietrich Z.R.* Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven // Jahrbuch für Geschichte Osteuropas. N. F. Bd. 9. 1961; Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach. Kielce, 1968; Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12. Jh. Berlin, 1970 и др.

Основные тексты источников собраны в книгах: *Mansikka V.J.* Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen. Helsingfors, 1922 (FFC № 43); *Meyer C.H.* Fontes historiae religionis Slavicae // Fontes historiae religionis. Hf. 4. Berlin.

1931. Антология фрагментов из исследований по славянской мифологии — Mitologia Slava. I: Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia. Pisa, 1993.

44 В данном случае речь идет не только об узкоспециализированных функциях, но и о наиболее обобщенных функциональных кругах (магико-юридическая сфера -- Триглав, воинская — Перун, Свентовит, природно-производительная/хозяйственно-экономическая — Волос).

45 Ср.: **И нача кнѧжити Володимеръ въ Киевѣ единъ · и постави кумиры на холму · внѣ двора теремнаго · П е р у н а древѧна · а главу его сребрену · а оусъ златъ** (Лавр. лет., л. 25).

46 Реконструкцию «основного» мифа см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, 4--179. В связи с центральным мотивом «основного» мифа, как он представлен в архаических индоевропейских традициях см. теперь: *Watkins C.* How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics. N. Y., 1995. Pt. IV--VII.

47 Ср. слав. **Perunъ* : **perunъ* 'молния' при лит. *Perkūnas* : *perkūnas* 'гром-молния', *perkūnija* 'гроза', лтш. *Pērkons* : *pērkons* 'гром', *pęrkūns, -is*, прусск. *Perkuns* : *percunis*, др.-исл. *Fjǫrgyn*, готск. *fairguni-* 'гора' (ср. *Hercynia silva*, название дубового леса, лат.-герм. *Fergunna*, др.-в.-нем. *Virgunnia*, галльск. *Αρκύνια ὄρη), др.-инд. *Parjanya-* : *parjanya-* 'грозовая туча' (ср. также *Parvatī* : *parvatī*, *párvata* 'гора'). Впрочем, приводились и еще более далеко идущие параллели, ср. сев.-кавк. *nāp^* 'молния'. При всех частичных расхождениях в звуковом виде этих слов и несомненной полезности различения в них «громовой» и «дубовой» тем (см.: *Николаев С.Л., Страхов А.Б.* К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987, 149—163) сама общность «пер(к)унова» комплекса вне подозрений.

48 В литовской мифологии четверг — день свадьбы Перкунаса. См. *Balys J.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. III. Kaunas, 1937. 214. № 1075—1076; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования.., 25—26.

49 К **Perun-* ср. у балтийских славян *Por-en-* (*Por-ev-*, ср. *Прове*, бог, связанный со священной дубравой), *Prone*, божество, которому был посвящен дуб около Старгарда, топонимы *Peron, Perone, Pyron, Prohn, Pronstorf* (Померания). См. *Jakobson R.* Linguistic Evidence in Comparative Mythology // *Roman Jakobson.* Selected Writings. Vol. VII. 16--24. Ср. также: *Перин планина* или русск. *Перуня рынь*.

50 Не случайно, в заговорах от мужской немощи детородный член призывают не гнуться, как не гнется камень или рог (оба атрибута Перуна).

[51] Балтийские данные не только подтверждают славянскую реконструкцию, но и углубляют ее. Мотив мужа и жены — *Perkūnas* и *Perkūnija* — эксплицитно представлен в текстах о Перкунасе, а словообразовательная модель (*-ūn-as*, masc. — *-ūn-ija*, fem.) очень близка к славянской (должно бы быть: **Perynъ* — **Perynь*/**Peryni*, причем рефлексы незасвидетельствованного **Perynъ* можно видеть в *Перин планина* и др.). Само имя жены литовского Громовержца буквально значит молния (видимо, место удара молнии могло быть избрано для жертвенника, где небесный огонь-молния пожирал в ритуале жертву, или идола Перуна, как в новгородской Перыни). В сочинении о жемайтских богах («De Diis Samagitarum», 1580) Ласицкий упоминает «тетку Перкунаса, мать молнии и грома» (*Percuna tete mater est fulminis atque tonitrui*). Судя по тому, что она упомянута сразу после Перкунаса (*Deus tonitrus*), надо думать, что «тетка» в этом месте должна пониматься как обозначение жены Перкунаса и матери их общих детей — молнии и грома. Сходная картина, видимо, характеризовала эту божественную пару и у славян. О Перкунасе известно, что он хотел жениться в четверг («после дождичка») на Вайве (лит. *vaiva* 'радуга'), но она была похищена чертом (*Vélnias* : *vélnias*), в чем можно видеть прямое указание на третьего члена треугольника, особенно если учесть, что в реконструкции женой Перкунаса была Жемина (от *žemė* 'земля'), ср. выше о Перыни и Матери-Земле.

[52] Отчасти сходный мотив в украинской песне *Гей, Ладо, гей! А ты, Перуне, / Отче над Ладом, гей, ты, Перуне...* (*Дей О.І.* Ігри та пісні. Київ, 1963, 379), особенно если учесть, что *лада, ладо* — обозначение, относящееся к супругам.

[53] Наряду с тем, что гора и лес нередко кодируются одним языковым элементом, нужно отметить и другой подобный ряд: дуб — камень (дуб, чья древесина тверда, как камень, ср. пандж. *pargāi* 'каменный дуб') — скала — гора, что существенно в связи со ст.-сл. **прѣгыни**.

[54] Впрочем, нельзя исключать, что **прѣгыни** исконная славянская форма, восходящая к **perk-ūni-*, но оторвавшаяся от обычного **per-ūn-* и подвергшаяся более поздним народно-этимологическим осмыслениям, подобно др.-русск. *берегыни, верегиня* (из **pergyni-*, *-ja*). См. *Николаев С.Л., Страхов А.Б.* Указ. соч., 155–156.

[55] Ср., например: *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891, особенно № 3, но и № 1, 5–8, 44; Вып. 2, № 128; Вып. 3, № 33–36; *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. Т. I, ч. II. СПб., 1890. № 58 и др. К реконструкции славянской и балтийской версий «основного» мифа см. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и риту-

ала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. The Hague–Paris, 1970, 321–342; *Они же.* Исследования.., 4–179 (там же — индоевропейский контекст реконструкции) и др.

[56] Характерна «этимологическая» игра, вообще свойственная «основному» мифу: *спорил* (*спорував*), *препирался*: *Перун* : *попирать*, *переть* (**perti* 'бить', **per-perti*) и т. п.

[57] В этом контексте любопытны еще две фигуры, выступающие как своего рода замена Змея или нечистого, с помощью которых совершается «подстановка». Когда Гром (Перун) увидит у пастухов скот и спросит, кому он принадлежит, пастухи, по указанию Змея, не должны говорить правды, но сказать, что скот принадлежит Ивану, царю К о п и ц к о м у или С т е п а н у (Сцепану), «великому пану». Обе эти фигуры воплощают (в реконструкции) идею перехода от одного состояния к другому и потому противоречивы, во всяком случае двусмысленны и неопределенны: они как бы между Змеем и нечистым, с одной стороны, и Перуном, демиургом — с другой. В первом случае определение Ивана как царя *Копицкого*, видимо, отсылает к праслав. **korьcь* (**kopati*), слову, совмещающему в себе (и реализующему) два противоположных (как бы и «вашим» и «нашим») значения — то, что накопано, — 'куча земли', 'холм', 'бугор', 'курган', 'вершина', и т. п. и то, что выкопано — 'яма', 'дыра', 'ров', 'углубление' (см.: ЭССЯ 11, 1984, 38–40, ср. также 18–20, 28–29). Реальность совместного держания этих противоположных смыслов — верха и низа и связанных с ними коннотаций — подтверждается снятием этого противоречия, ср. такие значения у продолжателей праслав. **korьcь*, как 'могильный холм', 'могильный курган', 'могила', хотя всё-таки тема «нижнего» мира проступает отчетливее, ср. русск. диал. (ряз., калуж., смол.) *конец* 'г и б е л ь', 'с м е р т ь', 'к о н е ц' (СРНГ 14, 1978, 289 и др.). — Имя Степана в поодобной ситуации в белорусских текстах лишено отрицательных коннотаций, и носитель его — не более чем фигура «перехода», чем и объясняется, что персонаж с этим именем появляется и в других славянских и балтийских традициях в колядочных текстах, приуроченных к зимнему солнцестоянию и Рождеству, и в волочебных песнях (в «праздничных» фрагментах), родственных колядкам, но относимых к Пасхе. В известном смысле оба этих праздника уже в силу своего приурочения к отмеченным точкам годового цикла (не говоря уж об эксплуатации «природного» фактора в сфере культуры) имеют дело с пограничьем бытия и небытия, жизни и смерти. Появление имени Степана в «рождественско-колядочных» текстах связано с памятью о первомученике Стефане, поминаемом 27 декабря и 4 января. Соположение в одной и той же сюжетной схеме Перуна и

Степана-пана имеет аналогию и в литовской традиции, в текстах, где сосуществуют *Perkū́nas* и *karalių̃nas Stepùkas*. — В том же ряду, что и Иван, царь Копицкий и Степан, великий пан, оказывается и Козьма Скоробогатый (с идеей богатства). Само название волочебных, или «волочильных» (первое письменное свидетельство — XVI в.) песен, естественно, связывается с глаголом *волочи́ть*, хотя и предлагались иные объяснения, в частности, в связи с именем Волоса. Этой последней этимологией можно было бы пренебречь, если бы не псковск. *волынь*, 'рождественская обрядовая песня; колядка' (*Пойдемте во-лынь петь, Христа славить*). СРНГ 5, 1970, 83 (но и *лалынь, лалынщик, лалыкать* 'петь волочебные /на коляду/ песни'. СРНГ 16, 1980, 252), которое, судя по ряду фактов, кажется, действительно соотносимо с именем Волоса-Велеса.

[58] Ср. зачин волочебной песни *Далалынь, далалынь!..* (См.: Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. № 471), который дает основания думать, что на этом месте могло появляться некогда и более осмысленное *Волынь, волынь!* и что это почти междометийное начало исходно было обращено к божеству, чье имя могло иметь вид **Vol-ŭn-* / **Vel-ŭ̄n-*, отраженное, видимо, и в других индоевропейских традициях (ср. др.-инд. *Váruṇa*). К соотношению **Per-unъ* : **Per-ynь* (*ŭ* : *ū*) ср. **Vel-unъ* : **Velynь* (*ŭ* : *ū*). — К праслав. **Vel-unъ* ср. теперь *Трубачев О.Н.* Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // ВЯ. 1994. № 6, 14.

[59] Поэтическая функция Волоса-Велеса получает дополнительное объяснение и подкрепление при учете того, что он был покровителем скота, как бы пастухом совокупного стада, а именно с пастушеством связана особая и очень продуктивная стадия в развитии мировой поэзии (достаточно назвать библейского Давида и буколическую поэзию античности).

[60] Ср., в частности, мотив «многокозненности» (вредоносности) и «многострастности» Велеса в поздних текстах. В «Житии св. Авраамия Ростовского» говорится о каменном идоле Велеса, весьма почитавшегося на севере Руси, в частности в Новгороде (ср. распространенность имени *Волос* в новгородском ономастиконе, ср.: Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). М., 1986, 270; Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.–Л., 1949, 352): **Чюдескый конецъ покланяшеся идолу камену <...> разорити сего многокозненаго идола <...> что ради скорбя сѣдиши близъ страстнаго сего идола В е л е с а? <...> тщуся и молюся Господу Богу разорити многострастного сего идола В е л е с а.**

[61] К уподоблению *во́лос, волосо́к* в «неприличных» речениях и поговорках ср.: *Carey C.* Les proverbes érotiques russes. Études de proverbes re-

cueillis et non-publiées par Dal' et Simoni. The Hague–Paris, 1972, №№ 10, 25 и др. *Во́лос, волоса́тик* и т. д. вошли, в частности, и в гулаговское арго.

[62] В виде гипотезы можно предложить и еще одну реконструкцию, возможно, связанную именно с Велесом. Русское речение *Велѝ бог!* 'Дай, бог!'; 'хорошо', 'удобно' (ср.: *Велѝ бог развязаться с ними; Велѝ бог у р е к и жить!* СРНГ 4, 106), связываемое для современного языкового сознания с глаголом *веле́ть* (как императив от него), что соответствует, видимо, и этимологическим показаниям, возможно, представляет собой — как альтернативный вариант — переосмысление звательной формы от имени Велеса, что соответствовало бы ситуации в сделанной около 1400 г. монахом Яном из Голешова записи начала чешской рождественской коляды — *V e l e v e l e dubec stoji prostřěd dvora* (ср.: *Jakobson R.* The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates // Studi Linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino, 1960, 46). Тем не менее, имеет определенный вес и реконструкция «велесовой» тавтологической формулы **Velesъ* (Vocat.) & **velěti* (Imper.), опять-таки параллельной такой же «перуновой» формуле **Perunъ* (Vocat.) & **(per-)pьrěti* (Imper.). — Ср.: русск. диал. *веле́с, веле́ц* 'повелитель', 'распорядитель'; 'указчик' (СРНГ 4, 106), ср. *Ишь в е - л е́ с какой!* — с возможностью двоякой интерпретации.

[63] Вероятно, библейский Змей-соблазнитель имеется в виду в записанной Т.Хаеком в 1598 г. пословице: *Ký V e l e s jim našepce!* (Велес как лукавый нашептыватель). В связи с тем, что Змей — отец греха и его источник, может оказаться существенной фраза из гуситской проповеди 1472 г, в которой прихожане призываются оставить грехи *u Velesa.*

[64] *В о л о с ы н и да кола в зорю вошли* у Афанасия Никитина, ср. в псковском говоре XVII в. — *vollosini* «die Souenstern». См.: Tönnies Fenne's Low German Manual of Spoken Russian. Vol. II / Ed. by L.L.Hammerich and R.Jakobson. Copenhague, 1970, 19, 32.

[65] См.: Загадки. Изд. подгот. В. В. Митрофанова. Л., 1968, 22.

[66] См.: *Mansikka V.J.* Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. Helsingfors, 1922, 177

[67] В хорватской песне, записанной на острове Шипан (вблизи Дубровника) и являющейся фрагментом сюжета небесной свадьбы, девица спорит с Солнцем, утверждая, что она краше его и всей его семьи, включая его племянников Влашичей (персонифицированные Плеяды), ср. с.-хорв. *влашић*, русск. *Власожелищи* и т. п.

[68] Инвертированный (со сдвигом) вариант — в песне «Змија си Бога молеше» и т. п., ср. также мотив любви, связывающий девицу и Змея.

[69] Интересно, что литовский Велняс (*Vélnias*) в ряде текстов сам доставляет воду, орошает ниву дождем и т. д. Он же связан с так называемыми «сырыми» деревьями — ольхой, елью и др. (с елью связана и Вела).

[70] В известной поговорке *Вроде Володи, который живет на болоте*, кажется, допустимо видеть своего рода анаграммированную отсылку к *Волосу* (ср.: *В. о... Воло... оло...*) — при том, что болото именно та стоячая, неживая вода, которая является основным локусом **Vel*-персонажа и вместе с тем его образом.

[71] См.: *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, 80.

[72] Эта связь Перуна и Велеса через их общие характеристики предполагает, во-первых, своего рода дублирование друг друга, а с другой, самодостаточность каждого из этих персонажей (ср. в сербской традиции св. Саву, который выступает одновременно и как покровитель скота, и как предводитель градоносных туч).

[73] Ср. клишированную формулу русских обрядовых песен *Ходит Илья на Василья* или обычай рядиться в «Маланку» (см. выше о царице Маланьице) на Васильев вечер и т. п. См.: *Успенский Б.А.* Указ. соч., 44, 129–130.

[74] Из последних работ см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования..; *Топоров В.Н.* К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «Latvju dainas» // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986, 49–59; *Успенский Б.А.* Указ. соч., 56 и сл., 64 и сл., и др.

[75] Несмотря на насильственность смерти, причиняемой Перуном своему противнику, а иногда и неожиданность ее (ситуация поражения человека молнией), все-таки такая смерть не только не почитается плохой (**navь-*; слово **sъ-mьrtь* буквально означает хорошую, добрую смерть), и смерть от молнии в народной традиции почитается знаком избранничества: так пораженный человек признается святым, а смерть священной.

[76] Ср.: «Мыши *елеси* идут хвосты повеся» в похоронном обряде — текст к лубочным картинкам цикла «Мыши кота погребают». См.: *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. I, 391–401; Кн. IV, 256–269; Кн. V, 156–160.

[77] См.: *Witkowski T.* Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen // ZfSl. 15, 1970, 364 ff.

[78] Ср.: *Таких у нас немногъ было и звали их либо мокосьями или пътаскухъми.* См.: *Иванова А.Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М.,

1969, 267. — К *мок-ос* — ср. лит. *mak-ās-yti* 'ходить по грязи', 'месить грязь', *makasỹnė* 'слякоть' при *makóti* 'топтать грязь'.

[79] *Mal J.* Slovenske mitološke starine // GMDS XXI, 1940; *Bezlaj F.* Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih // Slovenski etnograf III--IV, 1951.

[80] См.: *Кулиш П.А.* Записки о Южной Руси. СПб., 1856. Т. I. 171. Некоторые высказывавшиеся ранее сомнения в свете новых сопоставлений, кажется, отпадают, во всяком случае в том, что касается самого мотива связи Посвистача с Мокошью и соответствующей фразеологии.

[81] См.: Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, кн. I. Београд, 1976, 155, № 233 и др.

[82] О Мокоши см. подробнее: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983, 175–197.

[83] См. подробнее *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования..., 164–179; *Успенский Б.А.* Указ. соч.

[84] Подробнее об этом см. у пишущего эти строки: Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989, особенно 26–38.

[85] См.: *Ворт Д.* Див — Sīmurγ // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978, 127–132; особенно ср. контексты, в которых Семаргл и Див находятся в отношении «вариантности».

[86] См.: *Чајкановић В.* О српском врховном богу. Београд, 1941, 47--57.

[87] О Чернобоге и Белобоге, в частности, об интересном сказании «Der Steinkreis bei Wendisch-Puddiger», записанном на немецком языке в Померании, в местах старого расселения славянских племен, и упоминающем как о «черном», так и о «белом» богах («Sie beschlossen <...> den s c h w a r z e n G o t t, wenn er zurückkäme, mit Lobgesangen auf den w e i ß e n, g u t e n G o t t zu empfangen, denn dieser sei der oberste Gott, dem alles untertan ist»), см. теперь: *Михайлов Н.А.* Еще раз о **Белобоге* и **Чернобоге* (К возможности привлечения некоторых косвенных источников) // Славяноведение. 1995. № 3, 89–96. Из более ранних работ ср.: *Lorentz F.* Belbog und Cernebog // Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde. I, 1908, 19–23; *Nehring W.* Der Name Bělbog in der slavischen Mythologie // AfslPh. 25, 1903, 66–73 и др.

[88] Характерно, что первые хроники, имеющие отношение к Польше (Галл Аноним, Кадлубек), не проявили никакого интереса к язы-

честву у поляков, хотя, несомненно, в их время (да и позже во время Длугоша) остатки язычества существовали и имена части богов едва ли могли исчезнуть бесследно. См.: *Łowmiański H.* Religia Słovian.., 211 и след. Впрочем, кое-что все-таки было сообщено и до Длугоша, ср. в провинциальных польских статутах начала XV века указание на ритуальные призывы в песнях на Троицын день, с которыми обращались к идолам (*lado yleli yassa tya*), или упоминание Якубом Паркошем около 1440 г., имени *Nyja* (ср. *Tija*) как определения идола.

[89] Ср. имя *Parom* в чешских и словацких формулах проклятия типа *Parom do tebe!; — Parom ti do duše!; — Do Parom odeslat'* (ср. польск. *Ej, do Pioruna!*).

[90] Ср. чешские топонимы, часть которых засвидетельствована весьма рано: *Mokošín*: *Vratislaus rex monio Opatovic. donat villam Mocossin, villam inter Mocossin et Priluche*, 1073; ряд примеров засвидетельствован в текстах XV–XVI вв. См.: *Profous A.* Místní jména v Čechách. Jejich vznik, původní význam a změny. Díl III. Praha, 1951, 125.

[91] К «перунову» кругу принадлежат и гипостазированные имена типа *Дудула, Додола, Дудола, Дудулейка* и др. в применении к персонажу **Perperuna* и т. п. См. *Jakobson R.* Linguistic Evidence in Comparative Mythology // *Roman Jakobson.* Selected Writings, vol. VII. 22–24; *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования.., 36, 104–106, 108, 113 и др.

[92] Сходная схема (последовательное вложение-упрятывание) связывается и с Кощеем в сказках (в последнем укрытии — Кощеева смерть).

[93] Ср. другой вариант схемы «основного» мифа в заговоре от укушения змеи: *Ходил Господь по домам, / По зеленым лугам, / По желтым пескам, / По змеиным норам. /* <...> */ На океане на море стоит дуб, / На дубу сидит скрипия-змея. / Ой ты, скрипия-змея, / Уйми своих детищев /* <...> */ А то буду Михайле Архангелу просить: / Бог громом убьет, / Огнем сожжет* (Майков № 374). — Вопросо-ответный диалог присущ и сербско-хорватским заговорам от змеи, ср.: *Добро јутро, старац и баба! — Дао бог добро! Што си дошао? — Ујела ми змия. — Иди кући, па се моли богу!* и т. п. См.: *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш, Приштина, Крагујевац. 1982, № 33; ср. № 8 и др.

[94] Слово «земля» входит и в ряд других формульных схем, для которых восстановим праславянский источник. Ср. **syra & *zemja, *mokra & *zemja, *pijana & *zemja* (все три примера относятся к влажной, напоенной влагой, в частности небесной /дождевой/, оплодотворяюще-живительной, плодоносной). О последней реконструкции **pijana &*

**zemja* (ср. полесск. *пьяны јак зимля*, серб. *пијан као земља* и др.) см.: *Толстой Н.И.* Пьян, как земля (Rutheno-serbica) // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, 412–417.

[95] См. в статье автора: Об одной группе сербско-хорватских заговоров: (Еще раз об идее возвратности) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993, 68–80.

[96] Вполне вероятно, что само имя Громовержца Перуна–Перкунаса–Перконса этимологически (или в порядке игры звуками и смыслами) связано с обозначением дуба: **perk(u)-* : **k^u̯erku-* (лат. *quercus*), с которым могли бы, видимо, соотноситься такие названия, как *дуб Прокурон, дуб корьков, дуб карколист* и т. п.; ср. др.-греч. Κέ[ό]ρκῦρα.

[97] См.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования.., 22–29, 31–38, 251–254 и др.

[98] Ср. также многочисленные русские загадки, в которых выступает дерево с несколькими угодьями. См.: Загадки, № 1743–1766.

[99] О коровае и его символике (вегетативно-анимальной) см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К семиотике коровая в связи с происхождением коровайных обрядов // Sign. Language. Culture. The Hague–Paris, 1970, 370–383.

[100] Нужно заметить, что божья коровка может обозначаться и как божья овечка (ср. с.-хорв. *божја овчица* или нем. *Herrgottschäffchen, Gottesschäffchen*) или просто овечка (ср. чеш. *beruška, berunka*, моравск. *verunka, veronka*, ляшск. *merunka* и др.).

[101] В другом месте показано, что жена Громовержца сама может носить «огненное» имя — русск. *Маланья* (из *молния*), *Маланьица, Огненная Мария*, ср. болг. *Огняна Мария*, с.-хорв. *Марија огњена* и т. п.

[102] Иначе говоря, эта формула как бы предполагает суммирование разных, но изоморфных друг другу семантических рядов: 1) «Солнце идет в божий домок», т. е. закатывается, заходит; 2) «божья коровка идет в свой дом (к своим детям)»; 3) «Солнце — жена бога идет в дом (к своим детям)». Вообще тема дома (домка, хатки) божьей коровки из числа нередких, ср. белор. *Андрэйка-братка, дзе твая хатка?* или *Петрык-вэдрык, дэ твій дом?*

[103] Ср., с одной стороны, ряд «огненных» мотивов в детских играх — горелки, «классы» (ранее — «цари»), ср. также термины последней игры, как «огонь», «горит», «мак» (как образ огня), а с другой — ахматовские строки из стихотворения 1940 г.: *Уложила с ы н о ч к а кудрявого / И пошла на озеро по в о д у / <...> / Как п о с л е д н е е слово*

услышала, / Света я пред собою не взвидела, / О г л я н у л а с ь, а д о м в о г н е г о р и т, — и в перекличке с ним другое: *Все ушли и никто не вернулся, / Повинуясь обету любви, / Мой п о с л е д н и й, лишь ты о г л я н у л с я, / Чтоб увидеть всё небо в крови.*

[104] См.: Atlas językowy Kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich. Zesz. IV. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1967, 69–71, карта 159, и др.

[105] Ср. в связи с другим названьем божьей коровки белор. *андрэйка* (*андрушóк*) детские обращения к ней: *Андрэйка-калода, / Что заўтра будзе, / Дождж ці пагода? / — Бз-з-з* или *Андрэйка-бажок, / Ляці ў той бачок, / Папытайся ў бога, / Што заўтра будзе? / Дождж ці пагода?* и т. п.

[106] См.: *Шаталова Л.Ф.* Назва «божай кароўкі» (Coccinella septempunctata) у беларускіх говорках // З жыцця роднага слова. Мінск, 1968, 166–178.

[107] Подробнее о мифологическом значении божьей коровки см. в статьях автора: Lady-Bird (Coccinella septempunctata L.) in the Baltic and Slavic Traditions in Connection with the Reconstruction of Some Motives of the Principal Myth // Humanitas Religiosa. Festschrift für Harald Biezais zu seinem 70. Geburtstag. Stockholm–Uppsala, 1979, 268–273; — Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (Coccinella septempunctata) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981, 274–380.

[108] Ср. лит. *perkū́no ožȳs* 'кулик', букв. — «Перкунов козел» (ср. также *diẽvo ožẽlis*, букв. — 'божий козлик', *dangaũs ožẽlis*, букв. — 'небесный козлик' и т. п.).

[109] См.: *Zíbrt Cz.* Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní. Praha, 1889; *Idem.* Veselé chvíle v žyvotě lidu českého. Praha, 1950; *Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 40. М., 1957; *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidove umění. Praha, 1959; *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963; *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964; *Богатырев П.Г.* Народный театр чехов и словаков // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, 34–37; Polska sztuka ludowa, 1979, № 1 — Wegetacyjny sens kolędowania, 17–32; *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982, 149–153.

[110] См. статьи автора: Балтийские и славянские данные о бобре в мифологической перспективе (Опыт реконструкции) // Senovės baltų kultūra. Dangaus ir žemės simboliai. Vilnius, 1995, 81–157; — Мифопоэ-

тический образ бобра в балтийско-славянской перспективе: генетическое, ареальное и типологическое // Балто-славянские исследования. 1997. М., 1998.

[111] Ср. весьма показательный кашубский льняной текст: *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1967. T. 2. 353.

[112] Ср.: статью автора: О «льняном» мифе в ареальной перспективе // Croatica. Slavica. Indoeuropaea. Wiener slavistisches Jahrbuch. Ergänzungsband VIII. Wien, 1990, 245–261.

[113] Загадка *Морщинистый тип всю деревню веселит*, имеющая современно ориентированную разгадку — *Гармонь*, возможно, имела некогда в виду грибы типа морщинистых, складчатых губ, нередко отождествляемых с membrum virile. Ср. *грибиться* 'морщиться' (: *гриб*).

[114] Ср., с одной стороны, излюбленные звуковые «игры» того типа, что возникают в связи с именем Перуна, типа болгарской скороговорки *Петър плет, по три пръта преплита; / преплети, Петре, плета, падна, Петре, плета*, а с другой — как тонкие намеки на некоторые важные сигнатуры персонажей версий «основного» мифа (ср.: «Как у нас на селе заспорил Лука с Петром, сомутилася вода с песком, у невестки с золовками был бой большой <...>: репу с морковью подкопом брали, капусту под меч приклонили <...> В то время жили мы шесть братьев — все Агафоны, батюшка был Тарас, а матушка <...> да что до названья? Пусть будет Маланья. Я-то родом был меньшой <...>» Афанасьев, № 424), так и некоторые существенные содержательные моменты («Хитрый Петр» болгарских анекдотов многими внешними чертами объединен с уже рассмотренными образами — мизерность, хлипкость и т. д. — и вместе с тем оказывается связан со змеем, с ламией, ср. «Хитър Петър и ламята» и др.).

[115] См.: *Жирмунский В.М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979, 192–280; ср. также: *Халанский М.* Южнославянские сказания о Кралевиче Марко в связи с произведениями русского былевого эпоса. Варшава, 1893–1894 и др.

[116] Ср. обычный «парад» праздников: *Там будут ехать / Три святителя: / Первый святитель — / Рождество Христово. / Второй святитель — / Василь Кесарецкий, / Третий святитель — / Иван Креститель. / Щедрый вечер, / Добрый вечер* или *У пана Сцяпана двор гараджоны / <...> / А у тым вінаградзе божая маці / Трох сынов парадзіла, паклала імя: / Першае імя — сьвятое ражство, / Другое імя — сьвятого Васільля, / Трэцяе імя — сьвятого Ільля. / Дзе Ільля ходзе — там жыта родзе.*

[117] Ср. пословицы, определяющие связь «природно-метеорологического» и «ритуального» циклов: *Солнце на лето, зима — на мороз* и *Зима — за морозы, мужик — за праздники.*

[118] Ср. связь русск. *год* (праслав. **godъ*) с др.-исл. *góðr* 'хороший', 'благой', готск. *gōþs*, др.-англ. *(ge)gada* 'сотоварищ', 'супруг' и т. п.

[119] Существенно реже выступают в этих конструкциях формы 2-го лица, ср.: *Таусень дуда, / Где ты была?* и т. п.

[120] В варианте *Ивану ехать* возможны продолжения-реконструкции: **jemu* (Ивану) *& *pivo & *variti & *jemu* (Ивану) *& *synъ & *ženiti & *jemu* (Ивану) *& Настасью Лукьяничну & *bьrati.*

[121] Нередко с связи с блином (**mlinъ*) вводится здесь формульное давай, не ломай (**dajь/ *davajь & *ne lomajь*).

[122] Эта текстовая реконструкция ближайшим образом основана на русском (восточнославянском) материале, но всегда предполагает в той или иной мере и данные других славянских колядочных традиций и доводится до праславянского языкового горизонта. Ограничения материала вызваны чисто практическими соображениями.

[123] Ср. отчасти колядки «авсеневого» типа № 74, 98 и др. См.: Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. Надо также отметить вырожденные или, точнее, в ряде случаев сокращенные типы таких вопросо-ответных конструкций, когда остаются только вопросы или же дается один ответ на все вопросы. Ср.: *С кем мне спать?/ С кем ночевать?/ С кем мне спать?/ Кому на ручку класть?/ Кого мне на ручку класть?/ Тимофея Никитича!* (Там же, № 75) и др.

[124] См.: Поэзия крестьянских праздников, № 96, ср. также № 97 и «комические» варианты реализации схемы — № 74, 98. Об этом типе см. автора: Из области балто-славянских фольклорных связей // Lietuvių kalbotyros klausimai. VI. Vilnius, 1963, 149–175.

[125] Ср. партию братца Иванушки: *Аленушка, сестрица моя!/ Выплынь, выплынь на бéрежок!/ Огни горят горючие, / Котлы кипят кипучие, / Ножи точат булатные, / Хотят меня зарезати!* (Афанасьев, № 260, ср. № 261 и др.). Существенно, что Иванушка был обращен в козлика (или баранчика).

[126] Ср. тип загадки о времени: *Лежит брус во всю Русь* <...> (Загадки, № 4952 и др.), параллельно к *Выросло древо от земли до неба..; — Стоит столб до небес..; — Стоит дуб..; — Лежит колода...* и т. п.

[127] См. статью автора: Еще раз об «авсеневых» песнях: язык, стих, смысл // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. С. 169–195. Из последних работ о славянских ритуальных текстах, приуроченных к зимнему периоду, см.: *Виноградова Л.Н.* Указ. соч.

[128] Более специфичны песни о Юрии, бытующие в основном в северо-западной Хорватии и связанные с обрядом, называемым «Zeleni Juraj». Характерная черта этих песен — наличие сквозного эпитета *zeleni*: *Zeleni Juraj, zeleno drevce, / Zeleno drevce, zelene halje, / Zelene halje i jukune kape / <...> / Tu nadelajte zelena Jurja, / Zelena Jurja, daleka puta...* Столь же настойчива тема дара: *Došel je, došel, Juraj zeleni / Iz zelene gore u to ravno polje. / Darujte ga, darujte Juru zelenoga! / Nije Juri svaki dan, već u ljetu jedan dan / Darujte ga, darujte Juru zelenoga! / Dajte Juri soli, da se Bogu moli, / Dajte Juri sira, da vam ljepše svira / <...> / Dajte Juri gibanice, da ga ne bi cigamice...* и т. п. См.: *Huzjak V.* Zeleni Juraj (Publikacije Etnološkoga Seminara Filozofskog Fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 2). Zagreb, 1957 и др.

[129] *Древлянский.* Белорусские народные предания // ЖМНПр. 1846. Прибавление, кн. 1. Высказывались сомнения относительно достоверности этого текста, но эти сомнения в целом едва ли основательны, поскольку данные, приводимые автором, совпадают с показаниями великорусских и старых западнославянских источников, которые не были ему известны.

[130] См.: *Филиповић М.* Јарило код Срба у Банату // Зборник Матице Српске. Серија друштвених наука, 8. Нови Сад, 1954.

[131] См.: *Loorits O.* Das Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument bei den Esten. Tartu, 1930, № 68–69.

[132] Ср.: *Ярилина плешь* или загадку *Выбежал Я р и л к о из-за печного с т о л б а, зачал б а б у я р и т ь, только п а л к а стучит. — П о м е л о*, см.: *Кругляшова В.* Самоцветы живого слова // Урал. 1968, 168–172.

[133] Подробнее о Яриле, Егории-Юрии-Юрае-Юре и о текстах «егорьевско-юрьевского» цикла, а также об индоевропейском контексте этих персонажей см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования.., 180–216.

[134] Тема трех угодьев возникает и в троицких хороводных и лирических песнях, где также можно видеть образ трехчастного по вертикали мирового дерева, ср.: <...> *А на той сосенушке / Т р и у г о д ь я: / Первое угодие — / Яры пчелы, / Второе угодие — / Белый горностай, / А третье угодие — / Сизой орел*, который за грех девушки (она выходила в сырой бор, выносила жар в рукаве, *Зажигала девушка / Борть-сосну*) проклинает ее: *Чтоб тебя, девушка, / Сваты не сватали, / Чтоб тебя, девушка, / Поп не венчал, / Чтоб тебя, девушка, / Муж не любил!* См.: Поэзия крестьянских праздников... № 603.

[135] См.: *Елеонская Е.* Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // Этнографическое Обозрение. 1912, № 1–2 и последующие работы.

[136] Ср. статью автора: Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича // Балто-славянские исследования 1985. М.,

1987, 31–48. Здесь же о детской игре «хоронить покойника», о похоронах Макарушки (Макара), о Маврухе и Пахомовне и т. п. Этот мотив, разумеется, тоже связан с идеей, возникающей в рамках «основного» мифа.

137 Ср.: *Линтур П.В.* Народные баллады Закарпатья и их западнославянские связи. Киев, 1963; *Путилов Б.Н.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте // VII МКАЭН. М., 1964; *Он же.* Славянская историческая баллада. М., 1965, 106–131 и др.

138 См.: Поэзия крестьянских праздников... № 675.

139 *Стрелицы*, возможно, след былых связей этого текста с «основным» мифом, где убийство могло совершаться с помощью с т р е л ы (ср. другое название растения — болг. *перуника* [: *Перун*], с лиловыми, белыми и желтыми цветами, ср. *браткú*, и острыми краями листьев).

140 Ср.: «Воскресение. <...> Где вы разместите эти полчища, набранные по всем тысячелетиям? Для них не хватит вселенной, и Богу, добру и смыслу придется убраться из мира. <...> Но всё равно одна и та же необъятно-тождественная жизнь наполняет вселенную и ежечасно обновляется в неисчислимых сочетаниях и превращениях. Вот вы опасаетесь, воскреснете ли вы, а вы уже воскресли, когда родились, и этого не заметили. <...> А теперь повнимательнее. Человек в других людях и есть душа человека. Вот что вы есть, вот чем дышало, питалось, упивалось всю жизнь ваше сознание. Вашей душою, вашим бессмертием, вашей жизнью в других. И что же? В других вы были, в других и останетесь. И какая вам разница, что потом это будет называться памятью. Это будете вы, вошедшая в состав будущего. Наконец, последнее. Не о чем беспокоиться. Смерти нет. Смерть не по нашей части. А вот вы сказали талант, это другое дело, это наше, это открыто нами. А талант — в высшем широчайшем понятии есть дар жизни. <...> Смерти не будет потому, что прежнее прошло. Это почти как: смерти не будет, потому что это уже видали, это старо и надоело, а теперь требуется новое, а новое есть жизнь вечная» (Пастернак — «Доктор Живаго»).

141 В русском слове *новый* как бы совпали два разных понимания «новизны», различаемых, например, во франц. *neuf* и *nouveau* или в и.-евр. **neu-* и **ieu-n-*, соотв. — новый и юный.

142 См. проницательную статью: *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990, 64–99. — Ср. близнечество-близость смерти и любви-страсти, о чем не раз писали поэты. О двух этих искушениях см. в тютчевских «Близнецах»: *И кто в избытке*

ощущений, / Когда кипит и стынет кровь, / Не ведал ваших искушений — / Самоубийство и любовь!

[143] См.: *Шейн П.В.* Великорусс в своих песнях... Т. I, Вып. 1–2. СПб., 1898, 644–662 (запись крестьянином Пошехонского уезда Ярославской губернии С.Я. Деруновым свадебного обряда, относящегося к первой четверти XIX века).

[144] См.: Причитания. Л., 1960, 371.

[145] О проблеме реконструкции элементов текста похоронного обряда см. в другом месте.

[146] Иногда одни и те же «индексы» оказываются по-разному распределенными в этих традициях. В связи с русским плачем об убитом громом-молнией ср. мотив грома, представленный в совсем иной аранжировке в сербской «тужбалице», где сноха причитает над телом свекра: *Што си очи затворио, зло ми јутро! / Мудра уста подвезао, мудри свекре! / Дуге руке прекрстио, снахи леле! / К р у т у с н а г у о б о р и о, с н а ж н и г р о м е?* (см.: *Јовановић В.М.* Српске народне песме. Антологија. Београд, 1937, 40–42), на основании чего восстанавливается — в конечном счете — мотив сильного грома, одолевшего жесткую силу.

[147] Ср. лит. *kam (ko) tu mirei? O kam tu palikai / Manę siratelę!*, а также реконструкцию соответствующей прусской формулы **kasmu & *assai & *tu & *aulauns?* и т. п., чему соответствуют аналогичные формулы в восточнославянской традиции причитаний, ср. белор. *Чаму́...*, укр. *Чому́...*, русск. *Зачем...* (*На кого...*). См. статью автора: О некоторых аспектах реконструкции в сравнительно-историческом исследовании балтийских языков // Baltistica XV (2). Vilnius, 1979, особенно 99–101.

[148] См.: *Siegelova J.* Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus. Wiesbaden, 1971 (Studien zu den Boğazköy-Texten. Hf. 14), 46–47, 85. К сходству соответствующего мотива латышских дайн и хеттских данных привлек внимание В.В.Иванов. См.: *Иванов В.В.* О мифопоэтических основах латышских дайн // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986, 28. Мотив еды-питья богов, предполагающий, что их кормили-поили люди своими жертвоприношениями, присутствует и в засвидетельствованных в Новгородской первой летописи младшего извода (по Комиссионному списку) словах одного новгородца, обращенных к приставшему к берегу идолу Перуна: «Ты <...>, Перушице, д о с ы т и е с и п и л ъ и я л ъ, а нынѣ поплови прочь» (160). Впрочем, подобный мотив вообще распространен довольно широко.

[149] См.: *Staiger E.* Grundbegriffe der Poetik. Zürich, 1946; ср. также: *Верли М.* Общее литературоведение. М., 1957 и др.

[150] Драматическое начало, реконструируемое для праславянской словесности, полнее всего обнаруживает себя в вопросо-ответных цепях, следование по которым, собственно, и приводит к цели — открытию с м ы с л а соответствующего текста и с л о в е с н о г о выражения его, к преодолению энтропии в конкретной «кризисной» ситуации и тем самым к правильному совершению ритуала, небеспоследственному (положительно) для участников ритуала, в котором «разрешается» напряженность ситуации и тем самым «снимается» сама драматичность.
Не приходится сомневаться в праславянской древности таких вопросо-ответных конструкций и в их связи с ритуалом. Наиболее ранний из относительно подробно описанных примеров засвидетельствован в «Хронике» Саксона Грамматика и датируется второй половиной XII века. Хронист описывает праздник урожая на острове Рюгене (на Балтийском море) у балтийских славян и соответствующий ритуал, совершавшийся в храмовом пространстве. Важным элементом ритуала был четырехголовый идол («четырехголовость» богов составляла существенную черту мифологии и ритуала у балтийских славян), в правой руке которого находился рог, наполненный вином. Жрец по количеству вина в роге гадал о будущем урожае. После гадания он выливал вино к подножью идола, наливал в рог новое вино, выпивал его единым духом и снова наполнял рог, вкладывая его в правую руку идола. Вопросо-ответный диалог разыгрывался в центральной части ритуала, когда в жертву приносился большой, с человеческий рост, круглый медовый пирог-каравай ("Placenta quoque mulso confecta rotundae formae, granditatis vero tantae ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur"). Этот каравай ставился между жрецом и народом, и жрец начинал серию вопросов, обращенных к собравшимся, о том, в и д я т ли они его. Когда ему отвечали, что видят, он высказывал пожелание, чтобы на следующий год каравай был еще выше (ср. детскую, по происхождению ритуальную, песенку: *Испекли мы каравай / Вот такой в ы ш и н ы, / Вот такой ш и р и н ы* <...>), и люди не могли бы за ним увидеть жреца. Сам глагол «видеть» в такой конструкции является отмеченным: «видеть» значит «ведать», а «ведать» значит «иметь», т. е. попробовать, о т в е д а т ь (хлеба, каравая и т. п.). Не случайно, что для праславянского, судя по всему, реконструируется «вопросо-ответная» конструкция с этим глаголом, имеющая два варианта: **vidišь(-i)* & Obj.? — **vidjǫ* & Obj. (?) и **vidišь(-i)* & Obj.? — **ne* & **vidjǫ* (?). При этом более или менее обычной является многочленная последовательность подобных вопросов и ответов. К анализу «рюгенского» ритуала см.: *Łęgowski-Nadmorski J.* Op.cit., 18–

102; ср. также: *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984, 5–72. В последней работе приводятся сходные примеры прятанья за рождественским пирогом (*чесница*), составляющего обряд «милања». Словесная основа его — сходный вопросо-ответный диалог: *Милам ли се? — Милаш мало — Сад мало, а догодине нимало* и т. п. (впрочем, в подобных случаях выступает и глагол «видеть»: когда в сочельник складывают пироги-«питы», хозяин трижды их спрашивает, в и д я т ли они его, а они в ответ: *Ове те године мало в и д и м о, а до године да те ни мало не можемо видети*; примеры собраны И.С.Ястребовым в так называемой Старой Сербии, неподалеко от городов Печ и Призрен). Особенно интересно свидетельство Ш.Кулишича из юго-западной Герцеговины: во время молотьбы двое молотильщиков, стоящих друг против друга и делающих кучу (гору) зерна между собой, обмениваются сходными репликами в рамках того же вопросо-ответного диалога: *Видишь ли ме? — Не вију! — Не видно ме ни догодине.* Аналогичный диалог приводит и Л.Каравелов в «Памятниках народного быта болгар» (М., 1861; 2-е изд. СПб., 1876) в разделе «Болгарские пословицы и поговорки»: *Видите ли ма селене? — Видим та, видим. — Догодина хич да ма не видите!* Число подобных примеров в славянской ритуальной словесности существенно больше. Более того, подобные вопросо-ответные ритуалы с осевым фрагментом «видим» – «не видим» отмечены и в балтийской традиции (например, у латгалов) и даже у греков Архипелага, о чем в свое время сообщал Г.Дестунис.

В той же работе Н.И.Толстой приводит и другие многочисленные ритуальные ситуации, в которых используются вопросо-ответные конструкции. Ср. катание, волочение по земле, сеяние, молотьба, внесение в дом кутьи, яств, воды; — посещение дома «полазником», ребенком (ангелом), Богом, внесение «бадняка», соломы, приглашение к столу; — удерживание дома птицы, скота; — угроза бесплодным фруктовым деревьям, яловым коровам, неноской птице; — уничтожение хищных зверей (волков, медведей, лисиц), птиц (ястребов, орлов), кротов, мышей, змей; — уничтожение, лечение болезней, заговоры; — изгнание насекомых (мух, тараканов, клопов, блох и т. п.); — магия изобилия молока, добывание «живого огня»; — благопожелания в семейных обрядах; — определение мерки, игры, загадки.

[151] Биографически Иордан хорошо знал Причерноморье (Малую Скифию и Нижнюю Мезию, где он, видимо, провел свои молодые годы) и Юг России (поскольку Иордан имел возможность пользоваться высокоценимой им историей готов Аблавия — «verissima... histo-

ria», — из которой он черпал данные, относящиеся к событиям III и даже II в. н. э.). Таким образом, в поле зрения Иордана находилась история готов на протяжении нескольких веков вплоть до конца V — начала VI в. При очевидной неполноте картины жанрового состава готской словесности у Иордана, несомненно или очень вероятно, что его данные в высокой степени достоверны, и не менее важно, что они относятся к главному, опуская второстепенное и повторяя не однажды то, что касается главного. Несколько примеров, которые предположительно рисуют картину, едва или существенно отличающуюся от праславянской: «Отсюда уже как победители движутся они в крайнюю точку Скифии, соседящую с Понтийским морем [т. е. именно там, где Иордан помещал антов: «Antes uero, qui sunt eorum fortissimi, qua Ponticum mare curuatur, a Danastro extenduntur usque ad Danaprum...» Get. I, 35. — *В. Т.*], как это и вспоминается по общему обычаю (in commune recolitur) в их древних песнях как бы наподобие истории и для всеобщего сведения (<...> in priscis eorum carminibus pene storicu ritu). Об этом свидетельствует и Аблавий» (Get. I, 28): «Перед [этим племенем] воспевали в песнях с припевами и [в сопровождении] кифар деяния предков (ante quos etiam cantu maiorum facta modulationibus citharisque canebant) — Этерпамары, Ханалы, Фритигерна, Видигойи и других» (Get. I, 43); — «Это имя приняли готы в большинстве своем, и до сего дня они поминают его своих песнопениях (suis cantionibus reminiscent)» (Get. 72); — «Первым из героев, как сами они передают в своих сказаниях (suis in fabulis referunt) был Гапт, который родил Хулмула <...>» (Get. 79); — «<...> при этом они в погребальных песнопениях так поминали его подвиги (facta eius canta funereo...)» (Get. 257; правда, в связи с похоронами Аттилы).

Во всяком случае не приходится сомневаться в том, что готы Причерноморья по меньшей мере знали исторические песни (возможно, двух видов: генеалогические и сюжетные, описывающие res gestae) и плачи при погребальном обряде. Такое предположение отчасти подтверждается и другими ранними источниками, несколько расширяющими свидетельства о жанровом пространстве готского репертуара. Так, Тацит пишет, но только о мифологических песнопениях («В древних песнопениях, — а германцам известен только один этот вид повествования о былом и только такие анналы, — они славят порожденного землей бога Туистона...» Germ. 2), но и о заклятиях, которыми германцы распаляют свой боевой дух (Germ. 3: *barditus*), о прорицаниях (Germ. 8, 39). Аммиан Марцеллин рассказывает, что перед сражением Фритигерна с правителем Фракии в 377 г. «варвары, нестройно распевая

пронзительными голосами п е с н и, прославляли в них п р е д к о в (barbari uero maiorum laudes clamoribus stridebant inconditis)» (XXXI, 7). Но и существенно позже, еще в VII веке, уже в испанский период своей истории, готы достаточно полно сохраняли свой репертуар. Св. Исидор советовал, чтобы дети благородных родителей, «упражняя свой голос, пели под звуки кифары серьезно и с приятностью не любовные или грубые песни, а п е с н и о п р е д к а х (*carmina maiorum*), которые вызывали бы у слушателей стремление к славе». *Carmina prisca* и *maiorum facta* Иордана отвечают и *maiorem laudes* Аммиана Марцеллина, и carmina antiqua древних германцев; ср.: *Менендес Пидаль Р.* Готы и происхождение испанского эпоса // *Менендес Пидаль Р.* Избр. произведения. М., 1961, 116, и др. Ср., впрочем, и свидетельство «Слова о полку Игореве»: «Се бо готскія красныя дѣвы въспѣша на брезѣ синему моря, звоня рускымь златомь; п о ю т ъ в р е м я Б у с о в о, лелѣють месть Шароканю».

[152] См.: *Веселовский А.Н.* Южно-русские былины. СПб., 1884; *Он же.* Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском (Веронском) // ИОРЯС XI, кн. 3, 1906.

[153] Разумеется, кроме тех случаев, когда само имя отсылает к некоему существенному мотиву или символу. Таков случай гнезненского князя Попеля, о котором упоминает в своей «Хронике» Галл Аноним. Изгнанный своими соперниками из рода Котышки, отца Пяста, Попель в конечном счете погиб от мышей, заеденный ими (Кадлубек предлагает несколько иную версию о двух соответствиях Попеля, двух Помпилиушах — отце и сыне, из которых второй претерпел судьбу Попеля из «Хроники» Галла Анонима). Если учесть, что легенда о Попеле носит весьма архаичный колорит, отсылает к символу пепла и мотиву противоборства кошки и мышей и, наконец, перекликается с именем персонажа восточнославянской сказки об Иване Попялове, который 12 лет лежал в пепле, а потом, стряхнув его с себя, убил «змеиху», а пепел ее рассеял (ср. в дальнейшем введение мотива превращения змееборца в кота и мотива слепоты, связанной с пеплом, при том, что Мешко из рода Котышки семь лет оставался слепым), есть основания думать о некоем мифологическом сюжете в его «исторической» аранжировке, который как раз и может быть представителем жанра «квазиисторического» сказания./ Ср.: *Potkański K.* Podanie o Popilu i Piaście. 1990 (= Lechici, Polanie, Polska. Warszawa, 1965); *Ślaski K.* Wątki historyczne w podaniach o początkach Polski. Poznań, 1968 и др.

[154] О Краке см., помимо старых источников: *Heyduk B.* Legendy i opowieści o Krakowie. Kraków, 1972, а из старых работ — *Potkański K.* Kraków przed Piastami // Roczn. Akad. Umiejętn. Hist.-filoz. 35, 1898,

101 — 255; *Brückner A.* O Piaście // Ibid. 307–352; *Zakrzewski S.* Historia polityczna Polski, cz. I // Encycl. Polski, t. 5, cz. I; *Jamka R.* Pradzieje Krakowa // Kraków. Studia nad rozwojem miasta. Kraków, 1957 и др.

[155] См. статью автора: О природе заговора и его статусе, 3–13.

[156] К реконструкции ряда фрагментов праславянских заговоров на индоевропейском фоне ср. автора: К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам IV. Тарту, 1969, 9–43.

[157] Только на основании двучленных антропонимов праславянского происхождения восстанавливаются сотни микротекстов, отсылающих к значительному фрагменту славянской фразеологии, к некоторым существенным мотивам, к языку власти, права, социальной и хозяйственной, религиозной сфер, к элементарным «поэтическим» формулам, наконец, — и это, может быть, главное — к основам модели мира человека праславянской эпохи и к важнейшим особенностям праславянской культуры. Ср. работу автора — Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент **mir-*) // История. Культура. Этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации. М., 1993, 3–118.

[158] См.: *Миклошич Ф.* Изобразительные средства славянского эпоса. М., 1895. Привлечение данных из западнославянских устных традиций и из текстов других жанров (кроме эпических), наконец, и других источников, недоступных Миклошичу или таких, к которым он не обращался, могло бы в значительной степени расширить материал и уточнить конкретный состав подобных сочетаний.

[159] См.: *Katičić R. Hoditi–roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener Slavistischen Jahrbuch. Bd. 33, 1987, 33–34 (ср. типовые схемы вроде *Где Бог* /Илья/ <...> *ходит, там жито родит*).

[160] См.: *Katičić R.* Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2) // Ibid. Bd. 36, 1990, 61–93 и др. — Что касается «рифменных» пар, то этот прием хорошо известен и в других индоевропейских языках. См.: *Güntert H.* Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen. Halle, 1914.

[161] См.: *Katičić R.* Weiteres zur Rekonstruktion..., 61–67.

[162] Ср.

серб.:

Шта се б'јели у гори зеленој?
Ал' је снијег, ал' су лабудови?

Да je сниег, веħ би окопнио,
Лабудови веħ би полетјели.
Нит' je сниег, нит' су лабудови,
Него шатор аге Хасанаге <...>

болг.:

Що белеи, що лелеи
На върх бяла Белашица?
Дали ме се сосни снеги,
Или сет бели лебеде? —
Не сет бели сосни снеги,
Не сет бели лебеде;
Тук е бил еден бял чадир <...>

моравск.:

Na horách, na dolách
Co sa to tam bělá,
husy-li to sed'á
nebo snihy ležá?
Dybu byly husy,
už by ulétaly,
dyby sněhy byly,
už by otajaly.
A to sa tam bělá
postelka vystlaná <...>

словацк.:

Hentam hore na kopci, <...>
ej, čosi sa tam bielá <...>
Či to tam snehi ležá <...>
ej, či holubi sedá? <...>
kebi to boli snehi, <...>
ej, bi sa roztápali <...>
kebi boli holubi, <...>
ej, bi sa rozliétali, <...>
lež je tam postiélka <...>

и т. п.

[163] Ср. русский и литовский тексты с высочайшей степенью близости (их можно было бы существенно расширить как за счет несколько отличных вариантов, так — в первую очередь — и за счет примеров из других восточнославянских языков):):

– Косу клепать.	– Dalgiui pirkti.
– На что косу?	– Kam tas dalgis?
– Траву косить.	– Šieneliui piauti.
– На что траву?	– Kam tas šienelis?
– Коров кормить.	– Karvėms ėsti.

– На что кормить?	– Kam tos karvės?
– Молоко доить.	– Pieneliui melžti.
– На что молоко?	– Kam tas pienelis?
– Свиней поить.	– Kiaulėms ganyti.
– На что поить?	– Kam tos kiaulės?
– Горы рыть.	– Šlaitams knisti [вар.: Kalnam kniscie]
– На что горы рыть?	– Kam tie šlaitai?
– Хлеб сеять <...>	– Kviečiams sėti <...>

См. работу автора: Из области балто-славянских фольклорных связей // Lietuvių kalbotyros klausimai VI. Vilnius, 1963, 149–175.

Такого же рода отношения близости (как бы полной «взаимопереводимости») отмечены для ряда других текстов, принадлежащих сходным жанрам. Ср., например, заклятия в русском и литовском плачах:

Вы рассыпьтеся, все желты пески,	Vai kad papūstų
Расступись-ка-ся ты, сыра земля <...>	Šiaurus vėjelis,
<...> Вы задуйте-ка, ветры буйные.	Kad nupustytų
<...> Ты промолви мне, сиротиночке <...>	Gelsvą smėlelį
или	Kad nupustytų
Не простонет ли мать-сыра земля,	Gelsvą smėlelį
Не промолвит ли родитель-мамонька <...>	Kad pasiskirtų
Подымитесь вы, ветры буйные,	Siera žemelė
Разнесите вы все желты пески.	Kad pasiskirtų
Поднимитесь, ветры-вихори,	Siera žemelė,
Расступися, мать-сыра земля,	Kad prakalbėtų
Пади с неба, бел-горюч камень <...>	Mano tėvelis <...>

Ср. также: *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

[164] См. подробнее: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб–Любляна, сентябрь 1978 г. М., 1978, 221–240; *Они же.* Древнеславянское право: архаичные мифопоэтические основы и источники в свете данных языка // Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1984, 10–31 и др.

[165] Первые опыты такой текстовой реконструкции см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. София, сентябрь 1963 г. М., 1963, 88–158; подведение первых итогов — *Они же.* Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянских текстов) // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. М., 1983, 152–169; ср. также другие работы тех же авторов — как совместные, так и написанные каждым из них в отдельности.

[166] Из работ в области индоевропейской поэтики стóит отметить — *Pisani V.* Lingua poetica indoeuropea // Archivio Glottologico Italiano. Vol. 51, fasc. 2, 1966, 105–122; *Benveniste E.* Phraséologie poétique de l'indo-iranien // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968, 73–79; *Albano Leoni F.* Quelques observations sur la Indogermanische Dichtersprache // Studia Linguistica 22, № 2, 1968, 126sq.; *Wüst W.* Zum Problem einer Indogermanischen Dichtersprache // Studia Classica et Orientalia Antonio Pagliaro oblata. Vol. 3. 1969. 251–280; *Schmitt R.* Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967; *Idem.* Indogermanische Dichtersprache. Darmstadt, 1968; *Idem.* Indogermanische Dichtersprache und Namengebung. Innsbruck, 1973; *Hertzenberg L.* Zur Rekonstruktion indogermanischer Formeln // Antiquitates Indoeuropaeicae. Innsbruck, 1974; *Campanile E.* Ricerche di cultura poetica indoeuropea. Pisa, 1977; *Idem.* Indogermanische Dichtersprache. Studien zum indogermanischen Wortschatz. Innsbruck (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft), 1987; *Idem.* La ricostruzione della cultura indoeuropea. Pisa, 1990; *Idem.* Reflexions sur la réconstruction de la phraséologie poétique indoeuropéenne // Diachronica 10, 1993, 1–12; Alle origini di Roma // Atti del colloquio tenuto a Pisa il 18 e 19 settembre 1987. Pisa, 1988; *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. Сборник статей. М., 1979, 36–88; *Toporov V.N.* Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik // Poetica 13, 1981, 189–251 и др. — Особое значение имеет пионерская работа Я.Вакернагеля. См.: *Wackernagel J.* Indogermanische Dichtersprache // Philologus. Bd. 95, 1942, 1 ff. (см.: *Idem.* Kleine Schriften. Göttingen, 1953); см. также: *Schaeder H.H.* Auf den Spuren der indogermanischen Dichtung // Die Weltliteratur. Bd. 18, 1943, 82–85.
В этом же контексте существенное значение имеют работы, посвященные противопоставлению «языка богов» и «языка людей». Из них прежде всего ср.: *Güntert H.* Von der Sprache der Götter und Geister. Halle, 1921; *Friedrich J.* Göttersprache und Menschensprache in hethischer Schrifttum // Sprachgeschichte und Wortdeutung // Festschrift A.Debrunner. Bern, 1954, 135–139; *Watkins C.* Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Metalinguistic Traditions // Myth and Law among the Indoeuropeans. Berkeley–Los Angeles–London, 1970, 1–17; Гринцер Н.П. «Язык богов и язык людей»: от поэтической формулы к концепции языка // ΕΛΛΑΣ. Древняя, Средняя, Новая Греция // Балканские чтения 4. Тезисы и материалы. М., 1997, 9–12 и др. — Общий фон индоевропейской культуры и социального устройства из работ последнего времени полнее всего рассматривается в кн.: *Benveniste E.* Le

vocabulaire des institutions indo-européennes. I–II. Paris, 1969 (русский пер. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995); *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Указ. соч., I–II.

[167] Ср.: *Jakobson R.* Studies in Comparative Slavic Metrics // Oxford Slavonic Papers III, 1952 (=Selected Writings IV, Berlin, New York, Amsterdam, 1985, 414–463); *Idem.* The Kernel... (=Selected Writings VI, The Hague–Paris, 1966, 1–64); *Тарановский К.Ф.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI–XIII вв. // American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists. Prague, 1968, August 7–13. Vol. I. Linguistic Contribution. Mouton, 1968; *Будзык К.* Ян Кохановский — творец польского стиха // Ян Кохановский. Избранные произведения. М.–Л., 1960, 308–345; *Гаспаров М.Л.* Очерк истории русского стиха. Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. М., 1984, 19 и сл.; *Он же.* Очерк истории европейского стиха. М., 1989, 20–37 и др. За пределами этого периода остаются важные работы по славянской метрике Соболевского, Лося, Трубецкого, раннего Якобсона и др. Здесь также специально не отмечаются ценные работы по стиху в отдельных славянских традициях, появившиеся в последние десятилетия и нередко существенные и в плане исследования праславянской метрики. Общеславянский аспект метрики стал предметом описания в работах — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К реконструкции праславянского текста.., 94–100; *Иванов В.В.* К проблеме следов древнейшего литературного языка у славян // Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность. М., 1979, 19–25.

[168] Применительно уже к раннеписьменному периоду (XI–XIII вв.) и имея в виду общеславянский и церковнославянский стих в древнерусской литературе, Тарановский говорит о двух разновидностях стиха, о двух стихотворных размерах — молитвословном (церковнославянском) и сказовом (фольклорном), восходящем к «общеславянскому прототипу» (см.: *Тарановский К.Ф.* Указ. соч., I).

[169] См.: *Гаспаров М.Л.* Очерк истории европейского стиха, 20.

[170] После знаменитой работы А.Мейе 1923 года об индоевропейском происхождении греческих «метров» и указанных работ Р.О.Якобсона индоевропейская метрика и ее отражения в отдельных традициях привлекли особое внимание ряда исследователей в последние три десятилетия. Ср.: *Watkins C.* Indo-European metrics and archaic Irish verse // Celtica. Vol. 6. 1963. 194–249; *Idem.* How to Kill a Dragon..; *Cole T.* The Saturnian verse // Studies in Latin Poetry (= Yale Classical Studies. Vol. XXI). Cambridge. (Mass.), 1969, 1–75; *West M.L.* Indo-European metre // Glotta. Vol. 51, № 3–4. 1973. 161–187; *Idem.* Greek Metre. Oxford, 1982; *Nagy G.*

Comparative Studies in Greek and Indic meter. Cambridge, (Mass.), 1974; *Иванов В.В.* К проблеме следов.., 18–25; *Он же.* Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов // Структура текста. М., 1980, 66–74; *Berg N.* Parergon metricum: der Ursprung des griechischen Hexameters // Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 37, 1978, 11–36; *Tichy E.* Hom. *ανδροτῆτα und die Vorgeschichte des daktylischen Hexameters // Glotta 59, 1981, 28–67 и др.

[171] Праславянский восьмисложник, возможно, заслуживает особого внимания в свете давнего наблюдения Берга, согласно которому гекзаметр (шестистопный дактиль) предлагалось рассматривать как преобразование более древнего пароимического стиха, сохраняемого в архаической лирике и укладывающегося в восьмисложную схему (ср. у Сафо: ὦ Λίνε πᾶσι θεοῖσι | ἐλυθεῖν ἥρω Διόνυσε <...>). Дешифровка линеарного письма B и анализ заголовков к табличкам, кажется, подтвердили мнение Берга, поскольку в этих заголовках были обнаружены восьмисложные схемы типа *to-ko-do-mo de-me-o-te* (*τοιχοδόμοι δεμεόντες); см.: *Webster T.B.L.* Homer and the Mycenean Tablets // Antiquity. 1955. № 113. 10–14; ср. также: *Иванов В.В.* Происхождение.., 67–68.

[172] См.: *Гаспаров М.Л.* Очерк истории европейского стиха, 30.

[173] См.: *Гаспаров М.Л.* Очерк истории европейского стиха, 36–37.

[174] Ср. недавно защищенную диссертацию А.М.Ранчина, в которой «борисоглебская» тема введена в широкий контекст смертей князей-мучеников. См.: *Ранчин А.М.* Княжеские жития в чешской и русской литературе древнейшего периода: Проблемы жанра и поэтики // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1994; ср. также автора: Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995, 413–508.

ЛИТЕРАТУРА

I. А. Праславянский язык.
1. Работы общего характера

Arumaa P. Urslavische Grammatik. Bd. I–II. Heidelberg, 1964, 1976.

Бернштейн С.Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков [I–II]. М., 1961, 1974.

Бирнбаум X. Праславянский язык. Достижения и проблемы в его реконструкции. М., 1987.

Гаспаров Б.М., Сигалов П.С. Сравнительная грамматика славянских языков. I–II. Тарту, 1974.

Gimbutas M. The Slavs. New York–Washington, 1971.

Gołąb Z. The Origins of the Slavs. A Linguist's View. Columbus, Ohio, 1992.

Гуйер О. Введение в историю чешского языка. М., 1951.

Horálek K. Úvod do studia slovanských jazyků. Praha, 1962.

Ильинский Г.А. Праславянская грамматика. Нежин, 1916.

Jakobson R. Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celle des autres langues slaves // Travaux du Cercle Linguistique de Prague. 2, 1929 (перепечатано — *Jakobson R.* Selected Writings, v. I. The Hague, 1971).

Mareš F.V. Die Entstehung des slavischen phonologischen Systems und seine Entwicklung bis zum Ende der Periode der slavischen Spracheinheit. München, 1965 (=Slawistische Beitrage). Англ. перевод — The Origin of the Slavic Phonological System and Its Development Up To the End of Slavic Unity. Ann Arbor, 1965 (=Michigan Slavic Materials, 6).

Мейе А. Общеславянский язык. М., 1951.

Mikkola J.J. Urslavische Grammatik. Bd. I–III. Heidelberg, 1913, 1942, 1950.

Miklosich F. Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. Bd. I–IV. Wien. 1852–1874.

Нахтигал Р. Славянские языки. М., 1963.

Popowska-Taborska H. Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1991.

Поржезинский В. Сравнительная грамматика славянских языков. Вып. 1. М., 1914.

Shevelov G.Y. A Prehistory of Slavic. The Historical Phonology of Common Slavic. Heidelberg, 1964; New York, 1965.

Stieber Z. Zarys gramatyki porównawczej języków słowiańskich. T. 1–2. Warszawa, 1969, 1973.

Vaillant A. Grammaire comparée des langues slaves. I–IV. Lyon–Paris, 1950–1974.

Vasmer M. Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde. Bd. I–II. [Berlin], Wiesbaden, 1971.

Vondrák W. Vergleichende slavische Grammatik. Bd. I–II. Göttingen, 1924–1928 (1.Aufl. 1906–1908).

Wijk N. van. Les langues slaves: de l'unité à la pluralité. The Hague, 1956 (=Janua Linguarum. Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata, 2).

Шахматов А.А. Очерк древнейшего периода истории русского языка. Пг., 1915 (=Энциклопедия славянской филологии, вып. 11).

2. Этимологические словари

Аникин А.Е. Этимология и балто-славянское лексическое сравнение и праславянской лексикографии. Материалы для балто-славянского словаря. Вып. 1 (Пробный) А-Е̨. Новосибирск, 1994; Вып. 2 (часть 1). Новосибирск, 1996 [...].

Етимологічний словник української мови. Том перший. А-Г. Київ. 1982 [...].

Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg. Göttingen, 1955.

Karulis K. Latviešu etimoloģijas vārdnīca divos sējumos. I–II. Rīga, 1992.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern–München, 1949–1959.

Sadnik L., Aitzetmüller R. Vegleichendes Wörterbuch der slavischen Sprachen. Lief. 1. Wiesbaden, 1963 [...].

Słownik prasłowiański. T. I. — Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk. 1974 [...].

Trautmann R. Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.

Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н.Трубачева. Вып. 1. М., 1974 [...].

Berneker E. Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908–1913.

Bezlaj F. Etimološki slovar slovenskega jezika. Prva knjiga. — Ljubljana, 1976 [...].

Boryś W., Popowska-Taborska H. Słownik etymologiczny kaszubszczyzny. Tom I. A–Č. Warszawa, 1994 [...].

Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1957 (1-е изд. — Kraków, 1927).

Български етимологичен речник. Т. I. София, 1962 [...].

Holub J. Kopečný F. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1952.

[*Kopečný F.*] Etymologický slovník slovanských jazyků. Slova gramaticka a zajmena. Svazek I. Předložky. Koncové partikule. Praha, 1973.

Lehr-Spławiński T., Polański K. Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich. Zeszyt 1 — . Wrocław–Warszawa–Kraków, 1962 (начиная с zesz. 2 составитель — K.Polański) [...].

Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1971 (1-е изд. — 1957).

Младенов Ст. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.

Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Т. I–II. М., 1910–1914; окончание — Труды Института русского языка. Т. I. М., 1949 (фототипическое переиздание — М., 1958).

Schuster-Šewc H. Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. I. Bautzen, 1978 [...].

Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knj. I–3. Zagreb, 1971–1973.

Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. T.I. Kraków, 1952–1956 [...].

Snoj M. Slovenski etomološki slovar. Ljubljana, 1997.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1964–1973 (2-е изд.–1996).

Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. I–II. М., 1994

Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. I. Мінск, 1978 [...].

В. Происхождение.

Бирнбаум Х., см. выше

Будилович А. Первобытные славяне в их языке, бытье и понятиях по данным лексикальным. Исследования в области лингвистической палеонтологии славян. I–II. Киев, 1878–1882.

Czekanowski J. Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, archeologiczne i językowe. Poznań, 1951 (1-е изд.–1927).

Etnogeneza i topogeneza Słowian. Warszawa–Poznań, 1980.

Godłowski K. Z badań nad zagadnieniem rozprzestrzenienia Słowian w V–VII w.n.e. Kraków, 1979.

Godłowski K. Die Frage der slawischen Einwanderung ins östliche Mitteleuropa // Zeitschrift für Ostforschung. Bd. 28, 1979.

Godłowski K. Wschodnia koncepcja pierwotnych siedzib Słowian // Z otchłani wieków. LI, 3–4, 1985.

Godłowski K. W sprawie lokalizacji siedzib Słowian przed ich wielką wędrówką w V–VII w. // Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Archeologiczna, № 30. Warszawa–Łódź, 1986.

Godłowski K., Kozłowski J. Historia starożytna ziem polskich. Warszawa, 1985.

Gołąb Z. Stratyfikacja słownictwa prasłowiańskiego a zagadnienie etnogenezy Słowian // Rocznik Slawistyczny XXXVIII, I, 1977.

Gołąb Z. Etnogeneza Słowian w świetle językoznawstwa // Studia nad etnogenezą Słowian i kulturą Europy wczesnośredniowiecznej. I Wrocław, 1987.

Gołąb Z., 1992, см. выше.

Hensel W. Etnogeneza Słowian — niektóre problemy // Slavia Antiqua XX, 1973.

Hensel W. Skąd przyszli Słowianie? // Skąd przyszli Słowianie. Warszawa, 1984.

Janko J. O pravěku slovanském. Praha, 1912.

Jażdżewski K. Atlas to the Prehistory of the Slavs. I–II. Łódź, 1948–1949.

Jażdżewski K. Jak patrzeć na zasiedziałość i na rozprzestrzenienie Słowian w Europie środkowej i środkowowschodniej w starożytności i w początkach wczesnego średniowiecza? // Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi, seria archeologiczna, XXXVII, 1980.

Jażdżewski K. Pradzieje Europy Środkowey. Wrocław, 1981.

Kostrzewski J. Gdzie była pierwotna siedziba Słowian? // Z otchłani wieków. XXIV, 1958.

Kurnatowski S. Nowsze teorie na temat pierwotnych siedzib Słowian w świetle analizy paleodemograficznej // Slavia Antiqua XXIV, 1977.

Labuda G. Pierwsze państwo słowiańskie. Państwo Samona. Poznań, 1949.

Labuda G. Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny. Warszawa, 1961.

Labuda G. Źródła, sagi i legendy do najdawiejszych dziejów Polski. Warszawa, 1961.

Labuda G. Aktualny stan dyskusji nad etnogenezą Słowian w historiografii // Slavia Antiqua XXIV, 1977.

Lamprecht A. Praslovanština a její chronologické členění // Československé přednášky pro VIII mezinárodni sjezd slavistů. Praha, 1978.

Lehr-Spławiński T. O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian. Poznań, 1946.

Lehr-Spławiński T. Początki Słowian. Kraków, 1946.

Lehr-Spławiński T. Powstanie, rozrost i rozpad wspólnoty prasłowiańskiej // Przegląd Zachodni 7, № 3–4, 1951.

Lehr-Spławiński T. Wspólnota językowa bałto-słowiańska a problem etnogenezy Słowian // Slavia Antiqua IV, 1953.

Лер-Сплавинский Т. К современному состоянию проблемы происхождения славян // Вопросы языкознания 1960, № 4.

Lehr-Spławiński T. Początki ekspansji Słowian ku wschodowi // Slavia Antiqua IX, 1962.

Łowmiański H. Początki Polski. Z dziejów Słowian w I tysiącleciu n.e. I–V. Warszawa, 1964–1973.

Mańczak W. O praojczyźnie Słowian // Etnogeneza i topogeneza Słowian. Warszawa–Poznań, 1980.

Mańczak W. Praojczyzna Słowian. Wrocław, 1981.

Mańczak W. Nowy argument za zachodnią praojczyzną Słowian // Slavia Occidentalis XLIII, 1986.

Mańczak W. Język staropruski a praojczyzna Słowian // Acta Baltico-Slavica XVII, 1987

Мартынов В.В. Лингвистические методы обоснования гипотезы о висло-одерской прародине славян. М., 1963.

Мартынов В.В. Проблема славянского этногенеза и методы лингвогеографического изучения Припятского Полесья // Славяноведение 1965, № 4.

Мартынов В.В. Праславянский язык и его место в западнобалтийском диалектном континууме. Минск, 1988.

Мартынов В.В. Этногенез славян. Мова і міф. Мінск, 1993.

Moszyński K. Pierwotny zasiąg języka prasłowiańskiego. Wrocław–Kraków, 1957.

Moszyński K. Przyczynek do tzw. etnogenezy Słowian // Slavia Antiqua VIII, 1961.

Nalepa J. Słowiańszczyzna północno-zachodnia. Podstawy jedności i jej rozpad. Poznań, 1968.

Nalepa J. Dezintegracja Prasłowiańszczyzny północno-zachodniej. Uwagi polemiczne // Slavia Antiqua XX, 1973.

Nalepa J. Miejsce uformowania się Prasłowiańszczyzny // Slavica Lundensia I, 1973.

Niederle L. Slovanské starožitnosti. I–IV. Praha, 1901–1924.

Niederle L. Manuel de l'antiquité slave. I–II. Paris, 1923–1926.

Niederle L. Rukověť slovanských starožitnosti. Praha, 1953 [русский

перевод — *Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956].

Оссовский Л. Западное Полесье — прародина славян // Вопросы языкознания 1971, № 1.

Polák V. Die Entstehung des Urslavischen im Lichte der neueren Forschung Das heidnische und Christliche Slaventum. II, 1. Wiesbaden, 1969.

Popowska-Taborska H., см. выше.

Rostafiński J. O pierwotnych siedzibach i gospodarstwie Słowian w przedhistorycznych czasach. Kraków, 1908.

Rudnicki M. Prasłowiańszczyzna — Lechia — Polska. I. Wyłonienie się Słowian spośród ludów indoeuropejskich i ich pierwotne siedziby. Poznań, 1959; II. Współnota słowiańska, wspólnota lechicka, polska. Poznań, 1961.

Rudnicki M. O prakolebce Słowian // Z polskich studiów slawistycznych, seria IV. Językoznawstwo. Warszawa, 1972.

Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1 (I–IV вв.). М., 1991; Т. 2 (VII–IX вв.). М., 1995.

Skąd przyszli Słowianie. Warszawa, 1984.

Славяне. Этногенез и этническая история .(Междисциплинарный сборник). Л., 1989.

Studia nad etnogenezą Słowian i kulturą Europy wczesnośredniowiecznej / Pod red. G.Labudy i S.Tabaczyńskiego. I. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1987.

Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.

Udolph J. Studien zur slavischen Gewässernamen und Gewässerbezeichnungen. Ein Beitrag zur Frage nach der Urheimat der Slaven. Heidelberg, 1979.

Udolph J. Zum Stand der Diskussion um die Urheimat der Slawen // Beiträge zur Namenforschung XIV, № 1, 1979.

Udolph J. Gewässernamen der Ukraine und ihre Bedeutung für Urheimat der Slaven // Slavische Studien zum IX Internationalen Slavistenkongress in Kiev 1983. Köln–Wien, 1983.

Udolph J. Kritisches und Antikritisches zur Bedeutung slavischer Gewässernamen für die Ethnogenese der Slaven // Zeitschrift für slavische Philologie LV, Hf. 1, 1985.

Udolph J. Kamen die Slaven aus Pannonien? // Studia nad etnogenezą Słowian i kulturą Europy wczesnośredniowiecznej. I. Warszawa, 1987.

Ułaszyn H. Praojczyzna Słowian. Łódź, 1959.

Vasmer M. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923.

Vasmer M. Die Urheimat der Slaven. Breslau, 1926.

Vasmer M. Die Slaven in Griechenland. Berlin, 1941.

Vasmer M. Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde. I–II. Berlin, 1971.

Verdiani C. Botanica e linguistica per l'etnogenesi dei Protoslavi // Atti dell' Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», 23. Toscana, 1958–1959.

Vznik a počátky Slovanů. I–III. Praha, 1956–1960.

Wierciński A. Aktualny stan badań nad etnogenezą Słowian w antropologii // Slavia Antiqua XX, 1973.

C. Культура праславян

Бирнбаум Х., см. выше.

Eisner J. Rukověť slovanské archeologie. Počátky Slovanů a jejich kultury. Praha, 1966.

Godłowski K. Przemiany kulturowe i osadnicze w południowej i środkowej Polsce w młodszym okresie przedrzymskim i w okresie rzymskim. Wrocław, 1985.

Godłowski K., Kozłowski J., см. выше.

Gąssowski J. Dzieje i kultura dawnych Słowian do X wieku. Warszawa, 1964.

Hensel W. Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej. Wyd.II. Warszawa, 1956.

Kostrzewski J. Kultura prapolska. Poznań, 1949.

Kostrzewski J. Wielkopolska w pradziejach. 3. wyd. Warszawa–Wrocław, 1955.

Lehr-Spławiński T. Rozprawy i szkice z dziejów kultury Słowian. Warszawa, 1954.

Moszyński K. Badania nad pochodzeniem i pierwotną kulturą Słowian. I. Kraków, 1925.

Moszyński K. O sposobach badania kultury materialnej Prasłowian. Wrocław, 1962.

Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T.2. Kultura duchowa, cz. I. Warszawa, 1967.

Moszyński L. Wstęp do filologii słowiańskiej. Warszawa, 1984.

Niederle L. Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní: Život starých Slovanů. I–III. Praha, 1911–1925.

Niederle L. Rukověť slovanské archeologie. Praha, 1931.

Niederle L., см. выше.

Нидерле Л., см. выше.

Очерки истории культуры славян. М., 1996.

Popowska-Taborska H. Kultura dawnych Słowian w świetle faktów językowych // Rozprawy Komisji Językowey Łódzkiego Towarzystwa Naukowego, XXXII, 1986.

Popowska-Taborska H. Ślady kultury dawnych Słowian utrwalone w poszczególnych wyrazach słowiańskich // Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej, XXV, 1989.

Русанова И.П. Славянские древности VI–VII вв. М., 1976.

Седов В.В. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.

Седов В.В. Славяне в древности. М., 1994.

Седов В.В. Очерки по археологии славян. М., 1994.

Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse von 6. bis 12. Jh. Berlin, 1970.

Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. М., 1993.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И.Толстого. Т. I. А-Г. М., 1995 [...]

Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII. T. I–IV. Warszawa — Kraków, 1961–1982.

Супрун А.Е., Калюта А.М. Введение в славянскую филологию. Минск, 1981.

Трубачев О.Н. Ремесленная терминология в славянских языках (Этимология и опыт групповой реконструкции). М., 1966.

Трубачев О.Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов.

София, сентябрь 1988. Доклады делегации. М., 1988.

Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.

Vznik a počátky Slovanů, см. выше.

Zagiba F. Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Wien, Köln, Graz, 1971.

II. Славянская мифология

А. Работы общеславянского характера

Antoniewicz W. Religia dawnych Słowian // Religie świata. Warszawa, 1957

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1–3. М., 1865–1869 [репринт — Т. 1–3. М., 1994]

Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996.

Brückner A. Mitologia słowiańska. Kraków, 1918.

Brückner A. Mitologia słowiańska i polska. Warszawa, 1980.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Dietrich Z.R. Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slawen // Jahrbuch für Geschichte Osteuropas. N.F. Bd. 9, 1961.

Franz L. Falsche Slavengötter. Leipzig, 1941.

Gąssowski J. Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we współczesnym chrześcijaństwie. Wrocław, 1971 (=Archeologia Polski, t. 16).

Gieysztor A. Mitologia Słowian. Warszawa, 1982.

Gottschalk H. Lexikon der Mythologie der europaischen Völker. Götter, Kulte und Symbol. Berlin, 1973.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Мифологический словарь. М., 1990 [1991] [славянские мифологические персоналии].

Jakobson R. Slavic Mythology // Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. V. II. New York, 1950.

Jakobson R. Slavic Gods and Demons // *Jakobson R.* Selected Writings, v. VII. Berlin–New York–Amsterdam, 1985.

Jakobson R. Linguistic Evidence in Comparative Mythology // *Jakobson R.* Selected Writings, v. VII. Berlin–New York–Amsterdam, 1985.

Jakobson R. The Slavic God Velesъ and His Indo-European Cognates // *Jakobson R.* Selected Writings, v. VII. Berlin–New York–Amsterdam, 1985.

Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918.

Костомаров Н.И. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. М., 1994.

Котляревский А.А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.

Kramarek J. Wierzenia dawnych Słowian. Wrocław, 1968.

Kulikowski M. A Bibliography of Slavic Mythology. Columbus, Ohio, 1989.

Kulišić Š. Stara slovenska religia u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.

Lettenbauer W. Der Baumkult bei den Slaven. Vergleichende volkskundliche-, kultur- und religionsgeschichtlicle Untersuchung. München, 1981.

Lowmiański H. Religia Słowian a jej upadek (w. VI–XII). Warszawa, 1982.

Meriggi B. Il concetto del dio nella religioni dei popoli slavi // Ricerche Slavistiche, v. 1, 1952.

Meyer C.H. Fontes historiae religionis slavicae // Fontes historiae religionis, 4. Berolini, 1931.

Meyer K.H. Vom Kult der Götter und Geister in slavischen Zeit // Prace-Filologiczne, t. 15/2, 1931.

Mikhailov N. Das «gemischte» slawisch-baltische Pantheon von Christian Knauthe // Res Balticae. Miscellanea Italiana di Studi Baltistici. Pisa, 1995.

Mitologia Slava I. Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia. Prefazione e cura di Nikolai Mikhailov. Pisa, 1994.

Мифологический словарь. М., 1990 [1991]

Мифы древних славян. М., 1993.

Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven in Lichte der slavischen Spachwissenschaft. Köln–Wien–Böhlau, 1992.

Niederle L. Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů. Zaklady kulturních starožitnosti slovanských. Díl. 2. Praha, 1924.

Ovsec D.J. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991.

Pisani V. Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa precristiana. Milano, 1950.

Pisani V. Il paganesimo balto-slavo // Storia della religioni. A cura di P.Tacchi-Venturi, v. II. Torino, 1962.

Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach. Kielce, 1968.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.

Szafrański W. Religie Słowian // Zarys dziejów religii. Warszawa, 1979.

Топоров В.Н. Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент *mir–) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации. М., 1993.

Топоров В.Н. Боги // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995.

Трубачев О.Н. Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // Вопросы языкознания. 1994, № 6.

Unbegaun B.O. La religion des anciens slaves // Introduction à l'historie des religions. MANA. 2, III. Paris, 1948.

Urbańczyk S. Religia pogańskich Słowian. Kraków, 1947.

Váňa Z. Svět slovanských bogů a demonů. Praha, 1990 [немецкая версия — Mythologie und Götterwelt der slavischen Völker. Stuttgart, 1992].

Vyncke F. La religione degli Slavi // Le religioni dell'Europa centrale precristiana. A cura di H.-Ch. Puech. Roma–Bari, 1988.

Znayenko M. The Gods of the Ancient Slavs. Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus, Ohio, 1980.

В. Мифология восточных славян

Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.

Владимиров П.В. Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий // Памятники литературы. СПб., 1897, вып. 3.

Ворт В. Див — Simurγ // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978.

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913.

Гнатюк В. Знадоби до української демонольогії // Етнографічний збірник. Т. 15, 33, 34. Львів, 1903, 1912.

Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916 (2-е изд.– Избранные труды... М., 1995).

Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983.

Корш Ф.Е. Владимировы боги // Сборник Харьковского историко-филологического общества в честь профессора Н.Ф.Сумцова, т. 18. Пошана, 1874–1909. Харьков, 1909.

Mansikka V.J. Die Religion der Ostslaven. 1. — Quellen. Helsingfors, 1922.

Міфы Бацькаўшчыны. Сост. У.А.Васілевіч. Мінск, 1994.

Новикова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.

Словник української міфології. Київ, 1991.

Stender-Petersen A. Russian Paganism // Russian Studies. Acta Jutlandica, № XXVIII/2. København, 1956.

Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.–Л., 1957.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.

Топоров В.Н. Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (Coccinella septempunctata) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.

Топоров В.Н. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте «основного» мифа // Тезисы докладов второй балто-славянской конференции. М., 1983.

Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней

славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.

Топоров В.Н. К реконструкции балто-славянского образа Земли-Матери — **Zemịā & Mātē* // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.

Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии / Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. V. 29. Budapest, 1983; V. 33, 1987.

Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Znayenko M.T., см. выше.

Язычество восточных славян. Л., 1990.

С. Мифология южных славян

Бандић D. Народна религија у Срба у 100 појмова. Београд, 1991.

Bezlaj F. Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih letih // Slovenski etnograf, letn. 3–4, 1951.

Българска митология. Энциклопедичен речник, съст. А.Стойнев. София, 1994.

Dickenmann E. Serbokroatisch Dažbog // Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 20, 1950.

Dudidanov I. Urslaw. **Peryn* und seine Spuren in der Toponymie // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae 12, 1966.

Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983.

Grafenauer I. Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kozmoloških bajkah // Bogoslovski Vestnik, XXIV, 1941.

Grafenauer I. Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah // Etnolog, XVII, 1944.

Кулишић Ш. Из старе српске религије (новогодишњи обичаји). Београд, 1970.

Kulišić Š. Značaj slovensko-balkanske i kajkavske tradicije u proučavanji stare slovenske religije. 1–3 // Godišnjak X–XII. Centar za balkanološka istraživanja. Knj. 8–10. Sarajevo, 1973–1974.

Kulišić Š. Stara slovenska religija u svjetlu istraživanja posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.

Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.

Mal J. Slovenske mitološke starine // Glasnik Muzejskega Društva Slovenije, XXI, 1940.

Mal J. Contributo alla mitologia slovena // Studi e materiali di storia delle religioni, XVIII, 1942.

Matičetow M. O bajnih bitjih na Slovonskem s pristavkom o Kurentu // Traditiones, 14, 1985.

Mikhailov N. Baltico-slovenica. Alcuni paralleli mitologici // Res Balticae. Miscellanea italiana di studi baltistici. [2], 1996.

Mikhailov N. Kr(e)snik, eine Figur der slowenischen Version des urslawischen Hauptmythos // Ricerche slavistiche 42, 1997.

Михайлов Н.А. Фрагмент словенской мифопоэтической традиции // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Möderndorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. I(V)–II. Celje, 1946–1948.

Ovsec D.J., см. выше.

Попов Р. Пеперуда и Герман. София, 1989 (=Български празници и обичаи).

Schneeweis E. Die Weihnachtbräuche der Serbokroaten. Wien, 1925.

Schneeweis E. Grundriss des Volksglaubens und Volksbräuchs der Serbokroaten. Leipzig, 1935.

Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde, Volksglaube und Volksbrauch. Bd. I. Berlin, 1961.

Славянский и балканский фольклор. М., 1971 [...].

Теодоров Е.К. Древнотракийското наследство в българския фолклор. София, 1971.

Филиповић М. Јарило код Срба у Банату // Гласник Земаљског Музеја у Сарајеву, 8, 1954.

Филиповић М. Трагови Перунова култа код јужних Словена // Гласник Земаљског Музеја у Сарајеву, 9, 1954.

Филиповић М.С. Трачки коњаник. Студије из духовне културе. Београд, 1986.

Žić N. O Perunovu kultu u Istri // Historijski zbornik, 1–4, 1954.

D. Мифология западных славян.

Brückner A. Mitologja polska. Studjum porównawcze. Warszawa, 1924.

Brückner A. Mitologja słowiańska i polska. Warszawa, 1980.

Černy A. Mithiske bytosće łužiskich Serbow. Budyšin, 1898.

Gumowski W. Sprawa braniborska //Slavia Occidentalis, VII, 1928.

Hönig A. Die slawische Mythologie in der tschechischen und slowakischen Literatur. Augsburg, 1976.

Kowalski M. Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów. Łódź, 1968.

Łęga W. Legendy Pomorza. Gdynia, 1948.

Łęgowski-Nadmorski J. Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich // Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu, t. 32, 1925.

Lorentz F. Belbog und Cernebog // Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde I, 1908.

Łowmiański H. Geneza politeizmа połabskiego // Przegląd Historyczny, t. 69, 1978.

Łowmiański H., 1982, см. выше.

Mikhailov N. Das «gemischte» slawisch-baltische Pantheon von Christian Knauthe // Res Balticae. Miscellanea italiana di studi baltici. [1] 1995.

Михайлов Н.А. Еще раз о *Белобоге и *Чернобоге (К возможности привлечения некоторых косвенных источников) // Славяноведение 1995, № 3 (май).

Nahtigal R. Svętovitъ // Slavistična revija, IX, 1956.

Nehring W. Das Name Bělbog in der slavischen Mythologie // Archiv für slavische Philologie, Bd. 25, 1903.

Palm Th. Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slavischen Heidentums. Lund, 1937.

Pettazzoni R. West Slavic Paganism // *Pettazzoni R.* Essays on the History of Religions. Leiden, 1954.

Polák V. Slovanské náboženství // Vznik a počátky Slovanů. T I. Praha, 1956.

Potkański K. Wiadomości Długosza o polskiej mitologii — swięto wiosenne Stado // *Potkański K.* Pisma pośmiertne, t. 2. Kraków, 1924.

Ptaśnik J. Kultura wieków średnich. Życie religijne i społeczne. Warszawa, 1959 (2.wyd.).

Schuhardt K. Arkona, Rethra, Vineta. Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen. Berlin, 1926 (2te Aufl.).

Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stamme westlich von Oder und Neisse von 6. bis 12. Jh. Berlin, 1970.

Szafrański W. Pradzieje religii w Polsce. Warszawa, 1979.

Wieneke E. Untersuchungen zur Religion der Westslaven. Leipzig, 1940.

Witkowski T. Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 15 (N.F.), 1970.

III. Праславянское мифопоэтическое наследие: фольклор, обряды, праздники

А. Восточнославянская традиция.

Азадовский М.К. Сказки Верхнеленского края. Иркутск, 1924 (2-е изд. Л., 1938).

Анимеле Н. Быт белорусских крестьян//Этнографический сборник, изд. Импер. РГО 1854, вып. 2.

Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903, 1905 (СбОРЯС 1903, т. 74, № 2; 1905, т. 78, № 5).

Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д.Григорьевым в 1899–1901 гг. Т. I. М., 1904; Т. II. Прага, 1939; Т. III. СПб., 1910.

Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948.

Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. М., 1916 (3-е изд.). [переиздание — Новосибирск, 1990].

Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Барсов Е.В. Причитания Северного края. I–II. М., 1872–1882.

Барташэвіч Г.А. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985.

Беларуская народная творчасць. Мінск, 1970 [... — серия].

Беломорские былины, собранные А.В.Марковым. М., 1901.

Беломорские сказки, рассказанные М.М.Коргуевым. Л., 1938.

Бессонов П.А. Калеки перехожие. Сборник стихов и исследований. Вып. 1–6. М., 1861–1864.

Бессонов П.А. Детские песни. М., 1868.

Бессонов П. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871, вып. 1.

Bogatyrev P.G. Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique. Paris, 1929.

Богданович А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.

Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1993 [первое издание на русском языке Киев. 1909].

Булгаковский Д.Г. Пинчуки // Этнографический сборник. Записки РГО, т. XIII, № 3.

Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков. М.–Л., 1960.

Былины Пудожского края / Подготовка текстов Г.Н.Париловой и А.Д.Соймонова. Петрозаводск, 1941.

Былины Севера. Записи, вступительная статья и комментарии А.М.Астаховой. Т. I–3. М.–Л., 1938.

Великорусские народные песни / Изд. А.И.Соболевский. Т. I–VII. СПб., 1895–1902.

Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д.К.Зеленина. Пг., 1915.

Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К.Зеленина. Пг., 1914 (2-е изд. — М., 1997).

Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов I–XXIV. СПб., 1879–1891. Вып. I–6 (СбОРЯС 1880, т. 20, № 6; 1881, т. 21, № 2; т. 28, № 2; 1883, т. 32, № 4; 1890, т. 46, № 6; 1891, т. 53; № 6; Записки Импер. Академии наук 1880, т. 37, кн. I, прил. № 3; 1881, т. 40, кн. 2, прил. № 4; 1883, т. 45, прил. № 1).

Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги и спасительные молитвы // Живая Старина, 1907, кн. I, 2; 1908, кн. 1–4; 1909, кн. 2.

Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорьской Руси. Т. 1–6. Львів, 1897–1911.

Гнатюк В. Колядки і щедрівки // Етнографічний збірник. Т. 35–36. Львів, 1914.

Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991.

Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль В.И. Пословицы русского народа. В двух томах. М., 1984, Т. 1–2.

Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994.

Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1–4. М., СПб., 1891–1903.

Добровольский В.Н. Культ зернового хлеба в поверьях крестьян Рязанской губернии. СПб., 1907.

Довнар-Запольский М.В. Песни пинчуков. Киев. 1895 (Белорусское Полесье. Сборник этнографических материалов. Вып. 1, 1895).

Древлянский [Шпилевский П.М.] Белорусские народные предания / Прибавления к ЖМНП. СПб., 1846, кн. I.

Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977 [1-е изд. М., 1818].

Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994.

Еремина В. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1–4. СПб., 1901–1905.

Ефименко П.[С.] Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Lwów, 1937 (Prace etnograficzne № 3).

Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu lemkowsko-bojkowskiem. Zarys etnograficzny. Lwów, 1935.

Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii, słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1–8. Kraków–Warszawa, 1897–1981.

Federowski M. Lud białoruski. T. 5. Warszawa, 1958.

Fischer A. Rusini. Zarys etnografii Rusi. Lwów–Warszawa–Kraków, 1928.

Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.

Заветные сказки из собрания Н.Е.Ончукова. М., 1996.

Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение, 1914, № 3–4.

Загадки. Изд. подгот. В.В.Митрофанова. Л., 1968.

Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. Сост. Д.Садовников. СПб., 1876 [переиздано — М., 1995].

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991 [*Zelenin D.* Russische (Ostslawische) Volkskunde. Berlin–Leipzig, 1927].

Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. М., 1994.

Земцовский И.И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.

Зернова А.Д. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография 1932, № 3.

Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. Упорядкування, предмова та переклади М.Москаленка. Київ, 1988.

Haase F. Volkskglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939.

Иващенко П.С. Следы языческих верований в южнорусских шептаниях. Киев, 1878.

Игры народов СССР. Сборник материалов, составленный В.Н.Всеволодским-Гернгросс, В.С.Ковалевой и Е.И.Степановой. М.–Л., 1933.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1–2. М., 1994–1997.

Kaindl H. Die Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung. Wien, 1894.

Kaindl H. Der Festkalender der Rusnaken und Huzulen. Czernowitz, 1896.

Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981.

Капица О.И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры [...] Л., 1928.

Карнаухова И.В. Сказки и предания Северного края. М., 1934.

Квитка К.В. Песни украинских зимних обрядовых праздненств // Квитка К.В. Избранные труды. Т. 1. М., 1971 [...].

Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Т. 1–5. Вінніпег, Торонто, 1955–1963.

|*Киреевский П.В.*| Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П.В.Киреевского // Литературное наследство, т. 79. М., 1968.

|*Киреевский П.В.*| Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Т. I. Л., 1977.

|*Киреевский П.В.*| Собрание народных песен П.В.Киреевского. Записи П.И.Якушкина. Т. 1–2. Л., 1983, 1986.

Колядки та щедрівки: зимова обрядова поезія трудового року / Сост. О.І.Дей. Київ, 1965.

Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Коринфский А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901 |переиздание — М., 1995|.

Красноженова М.В. Сказки Красноярского края. Л., 1938.

Крачковский Ю.Ф. Быт западнорусского селянина. М., 1874 (= Чтения Общества истории древностей Российских 1873, кн. 4 |87|).

Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А.Ф.Некрылова. М., 1991.

Курочкін О.В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. Київ, 1978.

Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969.

Лирика русской свадьбы. Изд. подгот. Н.П.Колпакова. Л., 1973.

Лозка А. Беларускі народны каляндар. Мінск, 1993.

Майков Л.В. Великорусские заклинания // Записки Императорского Русского Географического Общества по Отделению этнографии. Т. II, 1869 |переиздание — Великорусские заклинания. Сборник Л.Н.Майкова. СПб.–Париж, 1992|.

Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. СПб., 1913.

Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903 |переиздания — М., 1991; М., 1993. Т. 1–2; СПб., 1994|

Максимович М.А. Дни и месяцы украинского селянина // *Максимович М.А.* Собрание сочинения в 3-х томах. Т. 2. Киев, 1877.

Малинка А.Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.

Малицкий Н.В. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Т. II, вып. 10, 1932.

Миллер В.Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892.

Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Т. I–III. М., 1897, 1910, 1924.

Миллер В.Ф. Былины новой и недавней записи. М., 1908.

Moszyński K. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczyckiego. Warszawa, 1929.

Mykytiuk B.G. Die ukrainschen Andreasbrauche und Verwandtes Brauchtum. Wiesbaden, 1979.

Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я.Ф.Головацким. Ч. 1–4. М., 1878.

Народные русские сказки А.Н.Афанасьева. Т. 1–3. М., 1984–1985 |1-е изд. — 1856–1864|.

Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А.Н.Афанасьевым 1857–1862. М., 1997.

Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.

Нікольскі Н.М. Мітолёгія і абрадавасьць валачобных песень. Мінск, 1931.

Никифоровский Н.Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Этнографические данные. Витебск, 1895.

[*Никифоровский Н.Я.*] Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал ... Н.Я.Никифоровский. Витебск, 1897.

Номис М. [*Симонов М.*] Українські приказки, прислівья и таке инше. СПб., 1864.

Обрядовая поэзия Пинежья. Материалы фольклорных экспедиций МГУ ... (1970–1972 гг.) / Под ред. Н.И.Савушкиной. М., 1980.

Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871 г. Т. 1–3. М.–Л., 1949–1951 (4-е изд.).

Онежские былины. Подбор былин Ю.М.Соколова. М., 1948.

Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.

Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1909.

Песенный фольклор Мезени. Изд. подгот. Н.П.Колпакова и др. Л., 1967.

Песни и сказки пушкинских мест. Фольклор Горьковской области. Вып. 1. Л., 1979.

Песни Печоры. Изд. подгот. Н.П.Колпакова и др. М.–Л., 1963.

Песні народных свят и абрадаў: Беларускі фальклор у сучасных запісах. Мінск, 1974.

Песни русских сектантов мистиков. Сборник, составленный Т.С.Рождественским и М.И.Успенским. СПб., 1912.

Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья. Саратов, 1969.

Песни, собранные П.Н.Рыбниковым. Т. 1–3. М., 1909–1910 (2-е изд.).

Пісні з Волині. Упор. О.Ф.Ошуркевич. Київ, 1970.

Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917 (2-е изд. — М., 1995).

Покровский Е.А. Детские игры, преимущественно русские. М., 1895 [переиздание — СПб., 1994]

Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро князя В.Н.Тенишева. СПб., 1903.

Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды // Чтения в Импер. Обществе истории и древностей российских 1865, кн. 2); II. Баба-Яга // Там же 1865, кн. 3; III. Змей. Волк. Ведьма // Там же, 1865, кн. 4.

Потебня А.А. Переправа через воду как представление брака. М., 1866.

Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.

Потебня А.А. 1. О некоторых символах в славянской народной

поэзии. II. О связи некоторых представлений в языке. III. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. IV. О Доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914 (2-е изд.).

Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.

Поэзия крестьянских праздников. Подгот. И.И.Земцовский. Л., 1970.

Причитания. Подготовка текста Б.Е.Чистовой и К.В.Чистова. Л., 1960.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946 (2-е изд. –Л., 1986).

Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л., 1955.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

Радченко З. Сборник малорусских и белорусских народных песен Могилевской губернии Дятловичской волости. СПб., 1911.

Reinfuss R. Łemkowie. Kraków, 1936.

Reinfuss R. Śladami łemków. Warszawa, 1990.

Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 1–9. Витебск–Могилев–Вильна, 1886–1912.

Русская народно-бытовая лирика. Причитания Севера в записях В.Г.Базанова и А.П.Разумовой. М.–Л., 1962.

Русская свадебная поэзия Сибири. Новосибирск, 1984.

Русские заветные сказки [сост. А.Н.Афанасьев]. [Женева, 1872], см. выше: Народные русские сказки.., 1997.

Русские заговоры. Сост. Н.И.Савушкина. М., 1993.

Русские народные песни Карельского Поморья. Сост. А.П.Разумова и др. Л., 1971.

Русские свадебные песни Сибири. Новосибирск, 1979.

Русский фольклор. [Т. 1]. М.–Л., 1956.

Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор. Сост. И.Д.Фридрих. Рига, 1972.

Русский эротический фольклор. Сост. А.Топорков. М., 1995.

Рыбникова М.А. Загадки. М.–Л. [1932]

Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.

Сахараў С.П. Народная творчасць Латгальскіх і Ілукстэнскіх беларусаў. Рыга, 1940.

Сахаров И.П. Сказания руского народа. Т. 1–2. СПб., 1841, 1849 [ср.: *Сахаров И.П.* Сказания русского народа ... М., 1989].

Сборник русских духовных стихов, составленный Е.Варенцовым. СПб., 1860.

Сборник великорусских сказок Архива Русского Географического Общества. Вып. I–II. Издал А.М.Смирнов. Пг., 1917.

Schnaider J. Z kraju Huculów // Lud. t. 5–7, 1899–1901.

Северные народные драмы. Сборник Н.Е.Ончукова. СПб., 1911.

Сержпутоўскі А. Казкі і апавяданьні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926.

Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. Менск, 1930.

Сказки и песни Белозерского края. Записали Борис и Юрий Соколовы. СПб., 1915.

Сказки Терского берега Белого моря. Изд. подгот. Д.М.Балашов. Л., 1970.

Славянские древности / Под ред. Н.И.Толстого. Т. I. А-Г. М., 1995 [...].

Славянский и балканский фольклор. Вып. 1–. М., 1971–.

Славянский фольклор. М., 1972.

Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.

Смирнов В. Народные гаданья Костромского края. Кострома, 1927.

Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974.

Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–4. М., 1837–1839.

Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. XIX–начало XX в. М., 1979.

Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост.: Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979.

Старинная сербская свадьба. Записи и свод О.А.Славяниной. Подг. текстов Ф.М.Селиванова. М., 1978.

Страхов А. Культ хлеба у восточных славян. München, 1991.

Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.

Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.

Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.

Szuchewicz H. Huculszczyzna. T. 1–4. Lwów, 1902.

Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 1–7. М., 1848.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985.

Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963–1976 гг.). Песни. Причитания. Л., 1979.

Угличские народные песни. Из новых записей русских народных песен. Сост. И.И.Земцовский. Л.–М., 1974.

Udziela S. Zemia łemkowska przed półwieczem. Lwów, 1934.

Украинский народ в его прошлом и настоящем / Под ред. Ф.К.Волкова. Т. 1–2. СПб.–Пг., 1914, 1916.

Українська народна творчість. 1. Київ [... — серия].

Українські народні прислів'я та приказки. Вид. 1–2. Київ, 1955, 1961.

Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Фольклор и этнография. Вып. 1–4. М., 1970–1984.

Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973.

Фольклор Московской области. Вып. 1– Календарный и детский фольклор. Сост. В.Б.Сорокин. М., 1979.

Ходаковский З.Г. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974.

Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVIII–XIX вв. М., 1967.

Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. Очерки по истории народных верований. М., 1957 (=Труды Института этнографии, т. 40).

Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край... Материалы и исследования. Т. 1–7. СПб., 1872–1878.

[*Чулков М.Д.*] Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. Сочиненная М.Ч. М., 1786.

Шейковский К. Быт Подолян. Т. 1, вып. 1, 2. Киев, 1860, 1859.

Шейн П.В. Русские народные песни. М., 1870.

Шейн П.В. Белорусские песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.

Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1–3. СПб., 1887–1902.

Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1, вып. 1, 2. СПб., 1898–1900.

Шестопал М.М. Українські народні загадки. Київ, 1963.

Шлюбскі А. Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1–2. Мінск, 1927–1928.

Шухевич В. Гуцульшина: фізіографічний, етнольогічний и статистичний огляд. Ч. 1–5. Львів, 1900–1908.

Эремич М. Очерки белорусского Полесья // Вестник Западной России. Вильна, 1867, кн. 9.

Этнаграфія Беларусі. Энцыклопедыя. Мінск, 1989.

Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.

Этнографическое обозрение. Кн. 1–112. М., 1889–1916.

Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX– начала XX в. М., 1900, вып. 2.

Яворский Ю.А. Памятники галицко-русской народной словесности. Киев, 1915. Вып. 1: [Легенды].

Янчук Н.А. По Минской губернии. Заметки из поездки в 1886 г. // Известия Импер. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Импер. Московском университете. Труды этнографического отдела. Т. 61. М., 1889.

Ястребов В.Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александровском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.

В. Южнославянская традиция

Антонијевић Д. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971 (СЕЗб, књ. 83, 1971).

Антонијевић Д. Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982.

Арнаудов М. Български народни приказки // СбНУ, кн. 21, 1905.

Арнаудов М. Фолклор от Еленско // СбНУ, кн. 27, 1913.

Арнаудов М. Български сватбени обреди // Годишник на Со-

фийския университет. Истор.-филол. факултет. Кн. 27, ч. 3, 1931.

Арнаудов М. Български народни празници. София, 1943 (2-е изд. — 1946).

Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. Т. 1–2. София, 1968–1969.

Арнаудов М. Студии върху български обреди и легенди. Т. 1–2. София, 1971–1972.

Bandić D. Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba. Beograd, 1980.

Беговић Н. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887 [переиздание — *Бјеговић Н.* Живот Срба граничара. Београд, 1986].

Bogiš V. Zbornik sadašnjih pravnih običaja u jyžnih Slavena. Zagreb, 1874.

Босић М. Божићни обичаји Срба у Војводини. Београд, 1985.

Bošković-Stulli M. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.

Bošković-Stulli M. Kresnic-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen and slowenischen Volksüberlieferung // Fabula 3, 1960.

Buconjić N. Život i običaji Hrvata katoličke vijere u Bosni i Herccgonni. Sarajewo, 1908.

Bulat P. Pogled u slovensku botaničku mitologiju. Zagreb, 1932.

Българска народна култура. Историко-етнографски очерк. София, 1981.

Българска народна поезия и проза. Т.1–7. София, 1981–1983.

Българско народно творчество.Т.1–12. София, 1961–1963.

Caraman P. Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów. Krakow,1933.

Čubelić T. Narodne pripovijetke. Zagreb, 1970.

Čubelić T. Usmene narodne poslovice, pitalice, zagonetke. Zagreb, 1975.

Čulinović-Konstantinović V. Aždajkinja iz Manite Drage. Običaje, vjerovanja, magija, liječenja. Split, 1989.

Вакарелски Х. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит // Тракийски сборник. Кн. 5. София. 1935.

Вакарелски Х. Понятия и представи за смъртъта и за душата. София, 1939.

Вакарелски Х. Българските празнични обичаји. София, 1943.

Вакарелски Х. Етнография на България. София, 1974 (2-е изд. — 1977).

Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.

Василева М. Лазаруване. София, 1982.

Василева М. Коледа и Сурва. София, 1988.

Вековно наследство. Българско народно поетическо творчество. Т. 1–3. София, 1976–1978.

Врчевић В. Тригланс народне свечаности. Божић, слава и свадба. Панчево, 1883.

Ганева-Райчева В. Еньовден. София, 1990.

Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983.

Георгиева Л. Етиологичните легенди в българския фолклор. София, 1990.

Гинчев С. Герман или Скала-Ян // СбНУ, кн. VIII. 1892.

Гоев С. Седянката. София, 1986.

Дабева М. Български народни клетви. София, 1934.

Дабева М. Пожелания и благословии у българския народ. София, 1937.

Дебельковић Д. Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗб., књ. 7, 1907.

Дебельковић Д. Веровања српског народа на Косову Пољу // СЕЗб., књ. 50, 1934.

Ђорђевић Д. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 (=СЕЗб., књ. 70, 1958).

Ђорђевић Д. М. Живот и обичаји у Лесковачком крају. Лесковац, 1983.

Ђорђевић Т.Р. Наш народни живот. Књ. 1–10. Београд, 1930–1934 (2-е изд.– Т. 1–4. Београд, 1984).

Ђорђевић Т.Р. Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1938 (=СЕЗб., књ. 53, 1938).

Ђорђевић Т.Р. Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941.

Ђорђевић Т.Р. Природа у веровању и предању нашег народа. Београд, 1958 (=СЕЗб, књ. 71–72, 1958).

Ђорђевић Т.Р. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (=СЕЗб., књ. 66, 1953).

Ђорђевић Т.Р. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (=СЕЗб., књ. 67, 1953).

Ђупурдија Б. Аграрна магија у традиционалној култури срба. Београд, 1982.

Ђурић С. Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗб., књ. 50, 1934.

Етнография на България. Т. 1–3. София, 1980–1984.

Filipović M.S. Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969.

Gavazzi M. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. T. 1–2. Zagreb, 1939 (2-е изд. — 1988).

Gavazzi M. Vrela i sudbine narodnjih tradicija. Zagreb, 1978.

Живков Т.И. Българската коледарска благословия // Известия на Етнографския Институт и Музеї БАН, кн. XV. София, 1974.

Зечевић С. Митска бића српских предања. Београд, 1981.

Зечевић С. Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.

Зечевић С. Српске народне игре. Порекло и развој. Београд, 1983.

Hangi A. Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1906.

Huzjak V. Zeleni Jurai. Zagreb, 1957.

Иванова Р. Българската фолклорна свадба. София, 1984.

Изследвания в чест на акад. М.А.Арнаудов. Юбилеен сборник. София, 1970.

Ilić L. Narodni slavonski običaji. Zagreb, 1846.

Илиев А.Т. Растително царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите // СбНУ 1892, кн. 7; 1893, кн. 9.

Илиев А.Т. Растенията от българско фолклорно гледище // Списание на БАН 1919, кн. 8.

Jadraš J. Kastavština // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. 39. Zagreb, 1957.

Јанковић Н.Ђ. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Београд, 1951 (=СЕЗб., књ. 63, 1951).

Јанковић Љ. и *Д.* Народне игре. Кн. 1–6. Београд, 1934–1951.

Капанци. Бит и култура на старого българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.

Каравелов Л. Памятники народного быта болгар. М., 1861.

Караџић В.С. Живот и обичаји народа српскога. Беч, 1867 [ср. издание — Београд, 1957].

Караџић В.С. Лист за српски народни живот, обичаје и предање. Год. 1–4. Алексинац, 1899–1904.

Караџић В.С. Српске народне пјесме. Кн. 1–4. Београд, 1976.

Кауфман Н. Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. В два тома. София, 1982.

Кауфман Н., Кауфман Д. Погребални и други оплаквания в България. София, 1988.

Кауфман Н., Тодоров Т. Народни песни от Югозападна България. Пирински край. София, 1967.

Кауфман Н., Тодоров Т. Народни песни от Родопския край. София, 1970.

Кацарова Р., Качулев И., Стоин Е. Народни песни от Североизточна България. Т. 1. София, 1962.

Качановский В. Памятники болгарского народного творчества. Вып. 1: Сборник западноболгарских песен со словарем // СбОРЯС, т. 30, № 1, 1882.

Качулев И. Народни песни от Североизточна България. Т. 2. София, 1973.

Kelemina J. Bajke in pripovedke slovenkega ljudstva. Celje, 1930.

Китевски М. Водичарски обичаи, верувања и песни од Дебарца (Охридско). Скопје, 1982.

Ковачев Й. Народна астрономия и метеорология // СбНУ, кн. 30, 1914.

Krauss F.S. Sitte und Brauch der Südslaven. Wien, 1885.

Krauss F.S. Volksglaube und religiöser Brauch der Süudslaven. Münster–Wien, 1890.

Krstić B. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.

Kulišić Š. Volksbräuche in Jugoslavien. 1966.

Кулишић Ш. Необични обичаји. Београд, 1968.

Кулишић Ш. Из старе српске религије (новогодничшњи обичаји). Београд, 1970.

Kulišić Š. Stara slovenska religija u svjetlu novijh istraživanja posebno balkanoloških. Sarajevo, 1979.

Kuret N. Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. D. 1–4. Celje, 1965–1970.

Kuret N. Obredni obdobi pri Slovencih // Traditiones. Ljubljana, 1972, № 1.

Lang S. Samobor. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1911–1914, knj. 16–19.

Lukić V. Varoš. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1919–1928, knj. 24–26.

Любенов П. Баба Ега, или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.

Любенов П. Самовили и самодиви. София, 1891.

The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs. Papers of International Conference / Ed. Dejan Ajdačić. Belgrade, 1994.

Македонски фолклор. Институт за фолклор. Скопје. Год. 1, 1968.

Mal J., см. выше.

Маринов Д. Жива старина. Етнографско (фолклорно) изучване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Врачанско. Кн. 1–3. Русе, 1891–1893.

Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (=СбНУ, кн. 28, 1914).

Маринов Д. Избрани произведения в два тома. Т. 1–2. София, 1981, 1982.

Matičetov M. Ljudska proza // Zgodovina slovenskega slovstva. I. Ljubljana, 1956.

Matičetov M. O bajnih bitjih na Slovenskem s pristavkom o Kurentu // Traditiones 14, 1985.

Матичетов М. О мифических существах у словенцев и специально о Куренте // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Медаковић М.Г. Живот и обичаји Црногораца. Нови Сад, 1860.

Мијушковић М. Љубавне чини. Београд, 1985.

Mikhailov N. Kr(e)snik, eine Figur der slowenischen Version des urslawischen Hauptmythos // Ricerche slavistiche, 42, 1997.

Миков Л. Писани яйца в България. София, 1982.

Миков Л. Първомартенска обредност. София, 1985.

Миков Л. Български великденски обреден фолклор. София, 1990.

Миладиновци. Български народни песни събрани от братя Миладинови. София, 1981 (5-е изд.).

Милићевић М.Б. Живот Срба сељака // СЕЗб., књ. I, 1894 [переиздание — Београд, 1984].

Мићовић Л. Живот и обичаји Поповаца // СЕЗб., књ. 65, 1952.

Михайлов Н.А. Фрагмент словенской мифопоэтической традиции // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Möderndorfer V. Narodno blago koroških slovencev. Maribor, 1934.

Möderndorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. T. 2. Celje, 1948; T. 5. Celje, 1946.

Möderndorfer V. Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.

Молерови Д. и *К.* Народописни материали от Разложко // СбНУ, кн. 48, 1954.

Narodne drame, poslovici i zagonetke. Zagreb, 1963.

Narodne epske pjesme. D. 1–2. Zagreb, 1964 (Pet stoljeća hrvatske književnosti. Knj. 24–25).

Narodne pripovijetke. Zagreb, 1963 (Pet stoljeća hrvatske književnosti. Knj. 26).

Народно стваралаштво. Folklor. Београд, 1962, 1.

Narodopisje Slovencev. Uredili R. Ložar, I. Grafenauer, O. Orel. D. 1–2. Ljubljana, 1944–1952.

Недељковић М. Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.

Недељковић М. Слава у Срба. Београд, 1991.

Николић-Стојанчевић В. Врањско Поморавље // СЕЗб., књ. 86, 1974.

Нишевљанин [Софрис П.]. Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба. Београд, 1912.

Nodilo N. Stara vjera Srba i Hrvata. Split, 1981.

Novak V. Slovenska ljudska kultura. Ljubljana, 1960.

Новаковић С. Српске народне загонетке. Београд, 1877.

Обреди и обреден фолклор. София, 1981.

Ovsec D.J. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991.

Павловић Ј. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗб., књ. 22, 1921.

Павловић Ј. Качер и Качерци (етнолошка испитивања). Београд, 1928.

Павловић Ј. Малешево и Малешевци (етнолошка испитивања). Београд, 1928. [на обложке — 1929].

Pajek J. Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubliana, 1884.

Парашкевов П. Погребални обичаи у българите // Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София. [Кн.] 2. 1907.

Pešić R., Milošević-Đorđević N. Narodna književnost. Beograd, 1984.

Петровић А. Живот и обичаји народни у Скопској Црној Гори // СЕЗб., књ. 7, 1907.

Петровић П.Ж. Живот и обичаји народни у Гружи // СЕЗб., књ. 58, 1948.

Петровић С. Културна историја Сврљига. Књ. 1–2. Ниш, Сврљиг, 1992.

Pilar I. O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovi podrijetlu i značenja // ZNŽO 28/1. 1931.

Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

Пловдивски край. Етнографски, фольклорни и езикови проучвания. София, 1986.

Попов Р. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.

Преданија и легенды. Избор... К.Пенушлиски. Скопје, 1969.

Проблеми на българския фолклор. Т. 1. София, 1972 (ПБФ).

Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш–Приштина–Крагујевац, 1982.

Раденковић Љ. Казивања о нечастивим силами. Ниш, 1991.

Раденковић Љ. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.

Раковски Г.С. Показалец или ръководство как да се изискват и издирят най-стари черти нашего бытия. Одесса, 1859.

Речник на македонската народна поезија. Т. 1. Скопје, 1983.

Родопски сборник. БАН. Проблемна комисия за изучаване миналото, бита и културата на населението в Родопите. Т. 1. София, 1965.

Родопски старини. Кн. 1–4. Пловдив, 1887–1892.

Rožić V. Prigorje. Narodni život i običaji // ZNŽO, knj. 12–13, 1907–1908.

Schneeweis [1925, 1935, 1961], см. выше.

Славянский и балканский фольклор. [Вып. 1]. М., 1971 [...].

Славянское и балканское языкознание. [Вып. 1]. М., 1975–.

Славянский фольклор. М., 1972.

Slovenske ljudske pesmi. Knj. 1–2. Ljubljana, 1970, 1981.

Slovenske narodne pesmi. Iz tiskanih in pisanih virov zbral in vredil Karol Štrekelj. Knj. 1–4. Ljubljana, 1980.

Slovenski Etnograf. 1. Ljubljana, 1948.

Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.

Стамемова Ж. Кукери и сурвакари. София, 1982 (Българска празници и обичаји).

Станојевић М. Обичаји и веровања на Тимоку // Гласник Етнографског Музеја IV. Београд, 1929.

Станојевић М. Ђурђев дан // Зборник прилога за познавање Тимочке крајине II. Београд, 1930.

Станојевић М. Из народног живота на Тимоку // Зборник прилога за познавање Тимочке крајине III. Београд, 1931.

Станојевић М. Веровања и празноверице // Зборник прилога за познавање Тимочке крајине IV. Зајечар, 1937.

Станојевић С. Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка. Књ. 1–4. Загреб, 1925–1929 (тоже — на латинице).

Стоилов А.П. Почитане на огъня // Периодическо списание, XVII. София, 1901.

Стоилов А.П. Показалец на печатните през XIX в. български народни песни. Т. 1–2. София, 1916, 1918.

Стоин В. Народни песни от Средна Северна България. София, 1931.

Стоин В. Български народни песни от Източна и Западна Тракия. София, 1939.

Стоин В. Народни песни от Западните покрайнини. София, 1959.

Стойкова С. Български народни гатанки. София, 1984 (4-е изд.; 1-е изд.– 1961).

Stojanović M. Slike iz života hrvatskog naroda po Slavoniji i Sremu. Zagreb, 1981.

Štrekelj K. Slovenske narodne pesmi. D. 1–4. Ljubliana, 1895–1923.

Тановић С. Српски народни обичаји у Бевђелијској Кази // СЕЗб., књ. 40, 1927.

Телбизов К., Векова-Телбизова М. Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ, кн. 51, 1963.

Теодоров Е., см. выше.

Тешић М. Народни живот и обичаји Пожешког краја. Пожега, 1988.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстой Н.И. Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семантология. М., 1997 [...].

Томов А. Животние в българского народно творчество. София, 1945.

Traditiones. 1. Ljubljana, 1971.

Тројановић С. Главни српски жртвени обичаји. Београд, 1911.

Тројановић С. Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд, 1930 (СЕЗб., књ. 45).

Тројановић С. Главни српски жртвени обичаји. Старинска српска јела и пића. Београд, 1983 (1-е изд.–1896).

Трънски край. София, 1940.

Turnšek M. Pod vernim krovom. Ob ljudskih običajih skoz cerkevno. Knj. 1–4. Ljubljana–Gorica, 1943–1946.

Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗб., књ. 54, 1939.

Филиповић М. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији // СЕЗб., књ. 61, 1949.

Филиповић М. Основни карактер и структура народног веро-

вања у источном делу Југославије // Зборник Матице српске за књижевности и језик. [Књ.но.] 6, 1953.

Филиповић М., Томић П. Горна Пчиња // СЕЗб., књ. 68, 1955.

Фолклор, език и народна съдба. София, 1979 (ПБФ, т.4).

Фолклор и история. София, 1982 (ПБФ, т. 6)

Фолклор и народни обичаи от Ботевград. София, 1968.

Фолклорът и народните традиции и съвременната национална култура. София, 1976.

Vlahović P. Etnologija naroda Jugoslavije. Etnološki pregled Slovenije. Beograd, 1971.

Vlahović P. Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.

Vukanović T. Srbi na Kosovu. T.2. Vranje, 1986.

Zablatnik P. Ot zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem. Celovec, 1990.

Zečević S. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973.

Целакоски Н. Дебарца. Обреди, магии и обредни песни. Скопје, 1984.

Цепенков М.К. Македонски народни умотворби во десет книги. Скопје, 1980 (2-е изд.).

Чајкановић В. Студие из религије и фолклора. Београд, 1924.

Чајкановић В. Живот и обичаји народни. Београд, 1925.

Чајкановић В. Мит и религија у Срба. Изабране студије. Београд, 1973.

Чајкановић В. О магии и религији. Београд, 1985.

Чолаков В. Българский народен сборник, ч.1. Београд, 1872.

Шапкарев К.А. Сборник от български народни умотворения. Т. 1–4. София, 1968–1973.

Шаулић Н. Српске народне тужбалице. Београд, 1929.

Шкарић М. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком гором // СЕЗб., књ. 54, 1939.

Шневајс Е. Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата // Гласник Скопског научног друштва. Књ. 5, 1929.

Ястребов И.С. Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.

С. Западнославянская традиция.

Banická dedina Žakarovce. Bratislava, 1956.

Baranowski B. O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z dziejów obyczajów XVII i XVIII wieku. Łódź, 1963.

Baranowski B. W kręgu upiorów i wilkolaków. Łódź, 1963.

Baranowski B. Zanik tradycyjnego chowu krów oraz wierzeń i zabobonów z nim związanych na terenie obecnego województwa Łódzkiego. Łódź, 1967.

Baranowsksi B. Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku. Warszawa, 1969.

Bartoš F. Lid a národ. Velké Meziříci, 1891.

Bartoš F. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.

Bartoš F. Naše děti. Jejich život v rodině, mezi sebou a v obci i jejich poezie, zábavy, hry i společné prace. Praha, 1949.

Bednárik R. Slowakische Volkskultur. Bratislava. Pressburg, 1943.

Bednárik R. Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. T. 2. Bratislava, 1943.

Bednárik R. Slováci v Juhoslavii. Bratislava, 1966.

Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. Dom w tradycji ludowej. Wrocław, 1992.

Benetowa S. Konopie w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Warszawa, 1936.

Berwiński R. Studia o gusłach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych. T. 1–2. Poznań, 1862.

Biegeleisen H. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.

Biegeleisen H. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.

Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego. Warszawa, 1930.

Biegeleisen H. Wesele. Lwów, 1937.

Bogatyriov P. L'udové divadlo české a slovenské. Bratislava, 1973.

Brückner A. Encyklopedia staropolska. T. 1–15. Warszawa, 1937–1939.

Bujak J. Ludowe obrzędy doroczne w okolicach Rabki. Rabka, 1972.

Bystroń J.S. Zwyczaje żniwiarskie w Polsce. Kraków, 1916.

Bystroń J.S. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związanie z narodzeniem dziecka. Kraków, 1916.

Bystroń J.S. Kultura ludowa. Warszawa, 1947.

Bystroń J.S. Dzieje obyczajów w dawniej Polsce XVI–XVIII wieki. T. 1–2. Warszawa, 1960.

Bystroń J.S. Tematе które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone. Wybrał i opracował L.Stomma. Warszawa, 1980.

Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

Caraman P. Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów. Studium porównawcze. Kraków, 1933.

Chaloupecký V. Staré Slovensko. Bratislava, 1923.

Chętnik A. Życie Puszczańskich Kurpiów. Warszawa, 1971.

Cieślikowski J. Wielka zabawa. Folklor dziecięcy, wyobrażenia dziecka, wiersze dla dzieci. Wrocław, 1967.

Čelakovský F.L. Mudrosloví národu slovenského ve příslovích. Praha, 1949 (1-е изд. — 1852).

Černý A. Svatba u Lužických Serbů. Praha, 1893.

Černy A. Mythiske bytosće łužiskich Serbow. Budyšin, 1898.

Červeňák J. Tradičny život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.

Daněk A. Baje českého Pošumaví. Praha, 1926.

Dobšinský P. Prostonárodnie obyčaje, povery a hry slovenské. Martin, 1880.

Dohnal A., Dohnalová O. Staročeské zvyky a obyčeje české mládeže. Praha [s.a.].

Dworakowski S. Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim. Warszawa, 1935.

Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.

Dynowska M. Polska w zwyczaju i obyczaju. Kraków, 1928.

Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Fischer A. Święto umarłych // Rozprawy i wiadomości z Muzeum im. Dzieduszyckich. T. 7–8. Lwów, 1923.

Ficher A. Zarys etnograficzny województwa Pomorskiego. Toruń, 1929 (Pamiętnik Instytutu Baltyckiego. Ser. Balticum, z. 1).

Fischer A. Etnografia słowiańska. Lwów, Warszawa. Z. 1–3. Lwów–Warszawa, 1932–1934.

Fischer A. Kaszubi na tle etnografii Polski. Toruń, 1934.

Folfasiński S. Polskie zagadki ludowe. Warszawa, 1975.

Frankowski E. Kalendarz obrzędowy ludu polskiego. Warszawa, 1928.

Gaj-Piotrowski W. Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa. Wrocław, 1967 (Prace i materiały etnograficzne. T. 26).

Gajek J. Kogut w wierzeniach ludowych. Lwów, 1934.

Gąssowski J. Dzieje i kultura dawnych Słowian do X wieku. Warszawa, 1964.

Gąssowski J. Religia pogańskych Słowian i jej przeżytki we współczesnym chrześcijaństwie. Wrocław, 1971 (Archeologia Polski. T. 16).

Gloger Z. Rok polski w życiu, tradycji i pieśni. Warszawa, 1900.

Gloger Z. Encyklopedia staropolska ilustrowana. T. 1–4. Warszawa, 1974.

Gloger Z. Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // Zygmunt Gloger — badacz preszłości ziemi ojczystej. Warszawa, 1978.

Gładyszowa M. Wiedza ludowa o gwiazdach. Warszawa, 1960.

Gołębiowski L. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884.

Grohman J.V. Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. Leipzig. 1868.

Halečka T. Povery na Slovensku a ich pôvod. Bratislava, 1961.

Haupt L., Schmaler J.E. Volkslieder der Sorben in der Ober- und Nieder-Lausitz. Berlin, 1953.

Haupt L. Sagenbuch der Lausitz. T. 1–2. Leipzig, 1962–1963.

Hont. Tradicie l'udovej kultúry. Zostav. J.Botik. Banská Bystrica. 1988.

Horák J. Zvyky, obyčeje a výroční obřady našeho lidu. Praha, 1925.

Horehronie. Kultúra a spôsob života l'udu. Bratislava, 1969.

Horňácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.

Horváth P. Poddaný l'ud na Slovensku v prvej polovici XVIII storočia. Bratislava, 1963.

Horváthová E. Návod na výskum rodinných zvykov. Bratislava, 1982 (Národopisné informácie. Č. 2).

Horváthová E. Rok vo zvykoch našho l'udu. [Bratislava], 1986.

Kapeluś H. O turze złotorogim. Szkice kolędowe. Warszawa, 1991.

Karczmarewski A. Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.

Karwicka T. Kultura ludowa Ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa–Poznań–Toruń, 1979.

Karwicka T., Cherek I. Tradycja a współczesność w kulturze ludowej wybranych wsi regionów Polski Północnej. Toruń, 1982.

Keller J., Kotański W., Szafrański W. Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne. Warszawa, 1974.

Kemp P. Healing Ritual Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs. London, 1935.

Kitowicz J. Opis obyczajów za panowania Augusta III. Wrocław, 1951.

Klinger W. Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności. Kraków, 1909.

Klinger W. Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne. Poznań, 1926.

Klinger W. Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie. Kraków, 1931.

Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 1–60. Wrocław–Poznań, 1961–1985.

Kolędowanie na Lubelszczyźnie. Wrocław, 1986.

Kollár J. Národnie spievanky. D. I-II. Bratislava, 1953.

Komenský J.A. Moudrost starých Čechu za zrcadlo vystavená potomkum. Praha, 1901.

Komorovský J. Tradičná svadbá u Slovanov. [Bratislava], 1976.

Kotula F. Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.

Kotula F. Przeciw urokom. Warszawa, 1989.

Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. 1–2. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1962–1963.

Kubiak I., Kubiak K. Chleb w tradycji ludowej. Warszawa, 1981.

Kubín J.S. České Kladsko. Nástin lidopisný. Praha, 1962.

Kuchowicz Z. Obyczaje staropolskie XVII–XVIII w. Łódź, 1975.

Kukier R. Kaszubi Bytowscy. Zarys monografii etnograficznej. Gdynia, 1968.

Kukier R. Ludowe obrzędy i zwyczaje weselne na Kujawach. Poznań, 1975.

Kulda B.M. Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry. D 1–2. Praha, 1874–1875.

Kultura ludowa Wielkopolski. Pod red. J.Burszty. T. 3. Poznań, 1967.

Kurpie. Puszcza Zielona. Red. A.Kultrzeba-Pojnarowa. T. 1–3. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1962–1965.

Lange R. Folklor Kujaw. Warszawa, 1979.

Langematz R., Nedo P. Sorbische Volkskunst. Bautzen, 1968.

Langematz R., Nedo P. Sztuka ludowa Łużyczan. Wrocław, 1973.

Lud Słowiański. T. 1–4. Kraków, 1929–1939.

Łęga W. Okolice Świecia. Gdańsk, 1960.

Łęga W. Ziemia Chełmińska. Wrocław, 1961.

Łuka L.J. Wierzenia pogańskie na Pomorzu wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1973.

Máchal J. Nákres slovanského bájesloví. Praha, 1891.

Máchal J. Bájesloví slovanské. Praha, 1907.

Malicki L. Rok obrzędowy na Kaszubach. Gdańsk, 1986.

Malink P. Zelowa knižka — Das Kräuter Büchlein. Mały serbski přisłownik. Budyšin, 1979.

Marcinkowa J., Sobczyńska K. Pieśni, tańce, i obrzędy Górnego Śląska. Warszawa, 1973.

Masopustní tradice. Vyd. V. Frolec, J.Tomeš. Brno, 1979.

Melicherčík A. Slovenský folklór. Bratislava, 1959.

Monografia powiatu myślenickiego. T. 2: Kultura ludowa. Kraków, 1970.

Moravské Horácko. Praha, 1930 (Národopis lidu československého. D. 3).

Moravské Slovensko. 1–2. Praha, 1918, 1922.

Morawski Z. Mit roślinny w Polsce i na Rusi. Tarnów, 1884.

Müller E. Das Wendetum in der Niederlausitz. Kottbus, 1894.

Nad rzeką Ropą. T. 2. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego. Kraków, 1965.

Nadmorski J. Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, przesądy, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich. Poznań, 1892.

Nahodil O., Robek A. České lidové pověry. Praha, 1952.

Nedo P. Sorbische Volksmärchen. Systematische Quellenausgabe mit Einführung und Anmerkungen. Bautzen, 1956.

Nové obzory. Spoločenskovedný sborník Východného Slovenska. № 1. Košice, 1959.

Nowa Księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga. T. 1–4 / Red. J.Krzyżanowski, S.Świrko. Warszawa, 1969–1978.

Odyniec W. Kaszubskie obrzędy i obyczaje. Wstęp do etnografii historycznej Kaszub w XVI–XVII wieku. Gdańsk, 1985.

Olejnik J. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.

Olesiejuk F. Obrzędy weselne w Lubelskiem. Wrocław, 1971.

Oleszczuk A. Ludowe obrzędy weselne na Podlasiu. Lublin, Łódź, 1951.

Ondrejka K. Tradičné hry detí a mládeže na Slovensku. Bratislava, 1976.

Orli lot. Polskie Towarzystwo Krajoznawcze. R. 1–24. Kraków, 1920–1950.

Pach A. Drzewiej pod Giewontem. Warszawa, 1977.

Paluch A. Zerwij ziele z dziewięciu miedz. Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i początku XX wieku. Wrocław, 1989.

Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala. Życie i folklor pasterzy Tatr Polskich i Podhala. T. 7–8. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1969–1970.

Pełka L.J. Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.

Perls H. Wąż w wierzeniach ludu polskiego. Lwów, 1937.

Pernica B. Rok na Moravském Horácku a Podhóracku. Havlíčkuv Brod, 1951.

Płyniesz Olzo. T. 1: Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego. T. 2: Zarys kultury materialnej ludu cieszyńskiego. Ostrawa, 1970–1972.

Plzeňsko. Národopisné oblastí [...]. Red. L.Lábek. Sv. 1–2. Praha, 1934–1938.

Polívka J. Súpis slovenských rozprávok. D. 1–4. Martin, 1923–1931.

Polívka J. Slovanské pohádky. Praha, 1932.

Polívka J. Lidové povídky slovanské. T. 1–2. Praha, 1939.

Polska sztuka ludowa. R. 1. Warszawa, 1947.

Polski atlas etnograficzny. Pod red. J.Gajka. Z. 1–5. Warszawa. 1964–1974.

Poniatowski S. Etnografia Polski. T. 3: Wiedza o Polsce. Warszawa, 1932.

Pośpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.

Reinsberg-Düringsfeld O. Festkalender aus Böhmen. Praha, 1862.

Rompski J. Ścinanie kani. Kaszubski zwyczaj ludowy. Toruń, 1973.

Rostafiński J. Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. T. 18. Kraków, 1895.

Rulikowski E. Opis powiatu wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym. Warszawa, 1853.

Sagen der Lausitz. Auswahl und Bearbeitung: E.Schneider u.a. Bautzen, 1972.

Scheuflerová J. Problémy jarního zvykosloví ve vynášení smrti a přinášení léta. Praha, 1950.

Schneeweis E. Feste und Volksbräuche der Sorben vergleichend dargestellt. Berlin, 1953 (2. Aufl.).

Schnaider J. Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny // Lud, t. 12–13, 1906–1907.

Schneider E. Sagen aus Heide und Spreewald. Eine Auswahl. Bautzen, 1972 (3. Aufl.).

Schulenburg W. von. Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. Leipzig, 1880 (2. Aufl. — 1934).

Schulenburg W. von. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882(2.Aufl.—Cottbus, 1930).

Seweryn T. Z żywym kurkiem po dyngusie. Kraków, 1928.

Seweryn T. Tradycje i zwyczaje krakowskie. Kraków, 1961.

Sieber F. Wendiche Sagen. Jena, 1925.

Sieber F. Lausitzez Sagen. Löbau, 1930.

Sieber F. Natursagen der sächsischen Oberlausitz und ihrer Nachbargebiete. Löbau, 1931.

Sieber F. Deutsch-westslawische Beziehungen in Frühlingsbräuchen. Todaustragen und Umgang mit dem «Sommer». Unter Mitarbeit von Siegfried Kube. Berlin, 1968.

Siek W. Zwyczaje i przesądy Ziemi Opoczyńskiej. Sandomierz, 1939.

Siudowska-Myzyk T. Bartnictwo w północno-wschodniej Europie ze szczególnym uwzględnieniem Polski. Wrocław, 1960 (Archiwum etnograficzne, № 21).

Sliziński J. Sorbische Volkserzählungen — Podania łużyckie. Berlin, 1964.

Slovenská vlastiveda. Red. L.Novak. D. 1–3. Bratislava, 1943–1944.

Slovenské l'udové balady. Red. M.Kolečanyl. Bratislava, 1949.

Slovenské l'udové piesne. Sv. 1–4. Bratislava, 1952–1964.

Slovenské l'udové príslovia. Red. A.Melicherčík a E.Paulíny. Bratislava, 1953.

Slovenské l'udové umenie. Sv. 1–2. Bratislava, 1953–1954.

Slovensko / P.Plesník a kol. D. 3–4: L'ud. Kultúra. Bratislava, 1974–1975, 1981.

Die Slowakische Volkskultur. Die materielle und geistige Kultur. Bratislava, 1972.

Słownik folkloru polskiego. Red. J.Krzyżanowski. Warszawa, 1965.

Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice. Praha, 1879.

Sochaň P. Starobylé zvyky slovenských rol'níkov pri pol'nej práci. Bratislava, 1930.

Staszczak Z. Śląska forma obrzędu Marzanny i gaika na tle porównawczym. Opole, 1964 (Komunikaty. Seria monograficzna, № 54).

Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.

Stránská D. Lidove obyčeje hospodářské // Národopisný věstnik československý. R. 23–26. Praha, 1930–1933.

Stránská D. Nové příspěvky o slovanských obyčejích z hlediska

slovanských starožitností. Poznámky k Rukověti slovanských starožitností. L. Niederle // Vznik a počátky Slovanů. T. 1. Praha, 1956.

Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego. Wrocław [...], 1985.

Sumlork (Kromlus) V.S. Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy, ohledem na bájeslovi československé. Praha, 1845–1851.

Sušil F. Moravské národní písně a napěvy do textu vřaděnym. Brno, 1860 (новое изд. — 1941).

Szpilczyński Z. Z dziejów przesądu i zabobonu w lecznictwie. Warszawa, 1956.

Szyfer A. Tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa na Mazurach, Warmii i Kurpiach i jej współczesne przeobrażenia. Olsztyn, 1969.

Szyfer A. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

Šafařík P.J. Slovanský národopis. Praha, 1955 (1-е изд. — 1849).

Šramková M. Katalog českých lidových balad. Rodinná tematika. [D.] 4. Praha, 1970.

Świętek J. Lud nadrabski od Gdowa do Bochnię. Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.

Tetzner F. Die Slaven in Deutschland. Braunschweig, 1902.

Tille V. České pohádky do roku 1848. Praha, 1909.

Tille V. Soupis českých pohádek. D. 1–2. Praha, 1929–1937.

Toeppen M. Aberglauben aus Masuren. Danzig, 1867.

Tomeš J. Masopustní, jarní a letní obyčeje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972.

Tylkowa D. Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat polskich. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1989.

Udziela M. Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego. Warszawa, 1891.

Václavek M. Moravské Valašsko. Vsetín, 1894.

Václavík A. Podunajská dědina v Československu. Bratislava, 1925.

Václavík A. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.

Vajnory. Vlastivedná monografia. Zost. J.Podolák. Bratislava, 1978.

Vančík F. Kalendářní obyčeje z Jihočeského Soběnová (Terenní výskum z let 1962–1963). Praha, 1969.

Vánoce v české kultuře. Praha, Vyšehrad, 1989.

Veckenstedt E. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.

Vetterl K. Lidové písne a tance z Valašsko-Kloboucka. T.1. Praha, 1955.

Vrchlický J. Mythy, selské balady má vlast. Praha, 1955.

Vyhlídal J. Naše Slezsko. Praha, 1903.

Výroční obyčeje. Současný stav a proměny. Přisp. V. Frolc. Brno, 1982.

Wasilewski J.S. Tabu a paradygmaty etnologii. Warszawa, 1989.

Windakiewicz S. Teatr ludowy w dawnej Polsce. Kraków, 1902.

Witkowski Cz. Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe. Kraków, 1965.

Wieś Rudawa i jej okolice. Kraków, 1980 (Prace etnograficzne, z. 12).

Wójcicki K. Klechdy, starożytne podania ludu polskiego i Rusi. T. 1–2. Warszawa, 1837, (фотоофсетное изд. — 1972).

Zadrożyńska A. Powtarzać czas początku. Cz. 1. O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce. Warszawa, 1985.

Zamagurie. Národopisná monografia oblasti. Zost. a red. J.Podolák. Poprad–Košice, 1972.

Zaorálek J. Lidová rčení. Praha, Brno, 1947.

Zíbrt Č. Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk. Praha, 1889.

Zíbrt Č. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII věku. Praha, 1894.

Zíbrt Č. Staročeské obyčeje a pověry mlynářské. Praha, 1897.

Zíbrt Č. Ohlas obřadních písni velkonocních (Haggadah: Chad Gadja, Echad mi jodea) v lidovém podaní. Praha, 1928.

Zíbrt Č. Veselé chvíle v životě lidu českého. Uspořádala, doplnila... Z.Hochová-Brožiková. Praha, Vyšehrad, 1950.

Zienkiewicz R. O uroczyskach i zwyczajach ludu pińskiego oraz o charakterze jego pieśni. Warszawa, 1853 (Biblioteka Warszawska 1852. T. 4; 1853. T. 1).

Zo života a bojov ľudu Uhrovskej doliny. Národopisné štúdie. Red. V.Urbancová. Bratislava, 1977.

Zwyczaje i obrzędy ziemi Łódzkiej. Łódź, 1967.

Žalud A. Česká vesnice. Život našich předků: poměry hospodářské a sociální, jejich slavnosti a obyčeje, byt. Umění lidové. Praha, 1919.

Żmigrodzki M. Lud Polski i Rusi wśród Słowian i Aryjów. [T.] 1. Obrzędy weselne. Kraków, 1907.

IV. Реконструкция праславянских текстов

Виноградова Л.Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

Виноградова Л.Н. Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Eckert R. Untersuchungen zur historischen Phraseologie und Lexikologie des Slawischen und Baltischen. Berlin, 1981.

Иванов В.В. Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках // Этимология 1967. М., 1969.

Иванов В.В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблема интерференции и языковых контактов. М., 1975.

Иванов В.В. О следах индоевропейских комплексов энклитик в славянском // Studia Linguistica Alexandro Vasilii filio Issatschenko a Collegis Amicisque oblata. Lisse, 1978.

Иванов В.В. О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К.Зеленина). Л., 1979.

Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов. Доклады (София, 1963). М., 1963.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Постановка задач реконструкции

текста и реконструкции знаковой системы // Структурная типология языков. М., 1966.

Иванов В.В., Топоров В.Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. The Hague–Paris, 1970.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое иследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973. Доклады делегации. М., 1973.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции. М., 1974.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.

Иванов В.В., Топоров В.Н. О языке древнего славянского права // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб–Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады делегации. М., 1978.

Иванов В.В., Топоров В.Н. О древних славянских этнонимах. Основные проблемы и перспективы // Славянские древности. Этногенез. Материальная культура Древней Руси. Киев, 1980.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Древнее славянское право: архаичные мифопоэтические основы и источники в свете данных языка // Формирование ранне-феодальных славянских народностей. М., 1981.

Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983.

Иванов В.В., Топоров В.Н. К истокам славянской социальной терминологии //Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.

Katičić R. Ispraviti pravьdǫ // Wiener slavistisches Jahrbuch. Bd. 31, 1985.

Katičić R. Hoditi-roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener slavistisches Jahrbuch. Bd. 33, 1987.

Katičić R. Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen // Wiener slavistisches Jahrbuch. Bd. 34, 1988.

Katičić R. Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener slavistisches Jahrbuch. Bd. 35, 1989; Bd. 36, 1990.

Katičić R. Praslavenski pravni termini i formule u Vinodolskom Zakonu // Slovo, sv. 39–40, 1989–1990.

Katičić R. Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener slavistisches Jahrbuch. Bd. 36, 1990; Bd. 37, 1991.

Katičić R. Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. 1993.

Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.

Толстая С.М. Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Толстой Н.И. Некоторые проблемы сравнительной славянской семасиологии/Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов (Прага, август 1968 г.). Доклады делегации. М., 1968.

Толстой Н.И. О реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. Доклады делегации. М., 1973.

Толстой Н.И. Один архаический тип обрядового текста-диалога // Balcano-balto-slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979.

Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог //Славянский и балканский фольклор. М., 1984.

Толстой Н.И. Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Толстой Н.И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография. Проблема реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.

Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстой Н.И., Толстая С.М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады делегации. М., 1978.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. Ответы на вопросы // СЭ 1984, № 4.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады делегации. М., 1988.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. **vesel-*) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады делегации. М., 1993.

Топоров В.Н. Из области балто-славянских фольклорных связей // Lietuvių kalbotyros klausimai VI. Vilnius, 1963.

Топоров В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967.

Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. 4. Тарту, 1969.

Топоров В.Н. К структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.

Топоров В.Н. Русск. *заби(вá)ть козла* // Studia Linguistica Alexandro Vasilii filio Issatschenko a Collegis Amicisque oblata. Lisse, 1978.

Toporov V.N. Lady-Bird (*Coccinella septempunctata L.*) in the Baltic and Slavic Traditions in Connection with the Reconstruction of Some Motives of the Principal Myth // Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag. Stockholm, 1979.

Топоров В.Н. О некоторых аспектах реконструкции в сравнительно-историческом исследовании балтийских языков // Baltica XV (2). Vilnius, 1979.

Топоров В.Н. Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (Coccinella septempunctata) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.

Топоров В.Н. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте «основного» мифа // Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. М., 1983.

Топоров В.Н. Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов // Славянское и балканское языкознание. М., 1983.

Топоров В.Н. К интерпретации былины «Путешествие Вавилы со скоморохами»: мифологические истоки и историческая подкладка // Балто-славянские исследования 1983. М., 1984.

Топоров В.Н. Ст. сл. **дрьз*– (**дрѣз*–)&**мысл*–: к проблеме реконструкции // Litterae Slavicae Medii Aevi. München, 1985.

Топоров В.Н. Индоевропейский ритуальный термин **souh₁-etro-*(-*etlo*-, -*edhlo*-) // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986.

Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987.

Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Топоров В.Н. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве) // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988.

Топоров В.Н. Вокруг «лютого зверя» (голос в дискуссии) // Балто-славянские исследования 1986. М., 1988.

Топоров В.Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология 1986–1987. М., 1989.

Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Топоров В.Н. Авсень и «Авсеневы» тексты в свете реконструкции // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М., 1988.

Топоров В.Н. О «льняном» мифе в ареальной перспективе // Croatica. Slavica. Indoeuropaea. Wiener slavistisches Jahrbuch. Ergänzungsband VIII. Wien, 1990.

Топоров В.Н. К реконструкции одного балтийского ритуального термина / Symposium Balticum. A Festschrift to Honour Professor Velta Rūķe-Draviņa. Hamburg, 1990.

Топоров В.Н. Праславянская культура в зеркале собственных имен (элемент *mir*-) // История. Культура. Этнография и фольклор славянских народов. XI Междуна-

родный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации. М., 1993.

Топоров В.Н. О языке загадки: к реконструкции «загадочного» прототекста // Съпоставително езикознание. XVIII. София, 1993.

Топоров В.Н. Три заметки о малых фольклорных формах // Славянское и балканское языкознание. М., 1993.

Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Топоров В.Н. Об одной группе сербо-хорватских заговоров // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том I. Первый век христианства на Руси. М., 1995 (первая публикация — Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990).

Топоров В.Н. III. Слав. **svęt-* // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995.

Топоров В.Н. Праславянская устная словесность (Опыт реконструкции) // История литератур западных и южных славян. Т. I. От истоков до середины XVIII века. М., 1997.

Топоров В.Н. 1998, см. выше.

Топоров В.Н. Предыстория литературы у славян. Опыт реконструкции (Введение в курс истории славянских литератур). М., 1997.

УКАЗАТЕЛИ

I. Имена (исторические деятели: государственные, религиозные, святые, писатели, ученые и др.)

II. Мифологические и мифологизированные имена

III. Языковые, культурные, локальные традиции

IV. Тексты

V. Реконструкция (языковая) форм слова, формул, фрагментов текста 65, 69–75, 77, 80–83, 85–88, 90, 93, 94, 102, 104, 105, 107, 112, 113, 118, 119, 124, 131, 132, 138, 148, 149, 153, 154, 164, 165, 174, 190, 202–205, 235, 241, 244, 248, 249, 252, 256, 262

VI. Тематический указатель

Т 58 **Топоров В.Н.**

Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение в курс истории славянских литератур.

М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. 320 с.

ISBN 5–7281–0171–2

Основная задача книги — установление линий преемственности между раннеславянской литературой (IX–XII вв.) и тем, что было у славян до появления письменности и литературы. Решение этой задачи предполагает реконструкцию праславянских эстетически отмеченных словесных текстов. Рассматриваются источники подобной реконструкции и предполагаются конкретные примеры восстановления состава, жанров, содержания, сюжетов и мотивов, метрики, инвентаря поэтических приемов праславянской словесности. Во многих случаях реконструкция доводится до языкового уровня.

Для специалистов в области славянских древностей, языка и литературы, фольклора, мифологии, истории культуры.

Т $\frac{4604000000-014}{ОТ(03)-97}$ 51 – 97

ББК 83.0

Научное издание

Топоров
Владимир Николаевич

Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение в курс истории славянских литератур.

Редактор Л.И. Беленькая
Художник В.В. Сурков
Корректор Н.П. Гаврикова
Технический редактор Г.П. Каренина
Компютерная верстка О.Б. Малахова

ЛР № 020219, выд. 25.09.96
Подписано в печать 29.04.98.

Тираж 1000 экз.
Заказ № 64

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125 Москва, Миусская пл., 6.
(095)976–42 00

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

